LIVRES E ESCRAVIZADOS:

As Vozes dos Subalternos na História do Império Colonial Português na perspectiva de redes

AGATA BŁOCH

LIVRES E ESCRAVIZADOS:

As Vozes dos Subalternos na História do Império Colonial Português na perspectiva de redes

Agata Błoch

Varsóvia 2022

Edição: © copyright by Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW
& Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego
Texto: © copyright by Agata Błoch

Pierwsze wydanie ukazało się w języku polskim w Wydawnictwie Naukowym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu w 2022 r., w ramach serii Monografie FNP i było subwencjonowane przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej.

A primeira edição foi publicada em polonês pela Editora da Universidade de Mikołaj Kopernik em Toruń (Polônia) em 2022 dentro da série Monografias e foi subsidiada pela Fundação para a Ciência Polonesa.

Comitê Científico
João Paulo Oliveira e Costa (Universidade Nova de Lisboa)
Maria de Deus Manso (Universidade de Évora)

Redação
Indiamaris Pereira
Alcione Nawroski

Imagem da capa
Mariola Landowska

Projeto da capa, diagramação
Bartosz Mielnikow

Editoras
Museu da História do Movimento Popular Polonês em Varsóvia
Av. Wilanowska 204, 02-730 Varsóvia
tel./fax (22) 843 38 76, (22) 843 78 73
e-mail: j.mazurek@mhprl.pl
ISBN 978-83-7901-377-7

Instituto de Estudos Ibéricos e Ibero-americanos da Universidade de Varsóvia
rua Oboźna 8, 00-927 Varsóvia
tel. (22) 552 04 29; (22) 552 06 83; tel./fax (22) 828 29 62
e-mail: j.mazurek2@uw.edu.pl
ISBN 978-83-66901-47-6

ÍNDICE

INTRODUÇÃO - **9**

CAPÍTULO I
GRUPOS SUBALTERNOS – CONCEITOS, TEORIAS
E LINHAS DE INVESTIGAÇÃO - - - - - - - - - - - - - - - - 29
1.1. Questões epistemológicas - 29
1.2. O Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia- - - - - - - - - 34
1.3. Gayatri Chakravorty Spivak - - - - - - - - - - - - - - - - - - - 36
1.4. Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos - - - - - - - - 44
1.5. Estudos sobre grupos subalternos no Brasil - - - - - - - - - - - - -51
1.6. Aplicação da teoria dos grupos subalternos na história moderna
– o caso de Jacobus Elisa Johannes Capitein - - - - - - - - - - - - - - 56

CAPÍTULO II
LINHAS DE INVESTIGAÇÃO PARA GRUPOS SUBALTERNOS
NO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS - - - - - - - - - - - - - 59
2.1. Introdução às linhas de investigação acerca de subalternos na
historiografia luso-brasileira - 59
2.2. A narrativa histórica portuguesa
nos séculos XIX e XX - 60
2.3 A narrativa historiográfica brasileira
nos séculos XX e XXI - 68
2.3.1. História social da escravidão na historiografia
brasileira do século XX -71
2.3.2. Comunidades indígenas na historiografia brasileira - - - - - - -75
2.4. Narrativa historiográfica acerca do Império Colonial Português - - 78
2.5 António Manuel Hespanha e o pluralismo administrativo
do Império Colonial Português - 80

2.6. A Monarquia Pluricontinental - - - - - - - - - - - - - - - - 83

CAPÍTULO III
UM MOSAICO DA SOCIEDADE
COLONIAL PORTUGUESA - - - - - - - - - - - - - - - - - 89
3.1. Imagens dos portugueses acerca de seu império
ultramarino na Época Moderna - - - - - - - - - - - - - - - - - - - 89
3.2. Esboço dos subalternos que viviam no espaço colonial
atlântico do Império Português - - - - - - - - - - - - - - - - - - - 97
3.2.1. As minorias religiosas: infiéis, judeus e cristãos-novos - - - - - 99
3.2.2. As minorias étnicas: os ciganos e os povos indígenas do Brasil - 110
3.2.3. Categorias raciais - 126
3.2.4. Status social - 140
3.2.5 Discriminação por gênero - - - - - - - - - - - - - - - - - - - 152
3.2.6. Miseráveis, Império Sombra e Ostracismo - - - - - - - - - - - 163

CAPÍTULO IV
VOZES DA PERIFERIA. O PAPEL DOS GRUPOS
SUBALTERNOS NA CONSTRUÇÃO
DO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS - - - - - - - - - 177
4.1. Base de Dados do Arquivo Histórico Ultramarino
– os desafios e as oportunidades metodológicas - - - - - - - - - - - 177
4.2. Principal esboço da circulação de correspondências
administrativas entre 1642–1822 - - - - - - - - - - - - - - - - - - 186
4.3. Petições dos subalternos - 198
4.3.1 Abordagem *egodocumental* na análise de petições - - - - - - - - 198
4.3.2. Petições relativas à liberdade do sujeito colonial - - - - - - - - 206
i) Carta de alforria - 206
ii) Doenças, limitações físicas e problemas de saúde - - - - - - - - - 211
iii) A cor da pele como argumento a favor da liberdade - - - - - - - 215
4.3.3 Escravizados contra a lei - - - - - - - - - - - - - - - - - - - 220
4.3.4. Proteção régia - 228

4.3.5 Direito civil e penal - 242
4.3.6. Cargos e títulos - 264
4.3.7. Migrações no seio do Império Português - - - - - - - - - - - 282
4.3.8 Disputas por terra e por espaço comum - - - - - - - - - - - - 289

CAPÍTULO V
PODE O SUBALTERNO FALAR?- - - - - - - - - - - - - 301
5.1. (In)dependência das periferias coloniais
em relação às metrópoles - 301
5.2 O subalterno no Império Colonial Português - - - - - - - - - - 305
5.3. As redes sociais como agenciamento subjetivo
e a consciência de relações - 325
5.4. Os mecanismos decisórios durante o reinado de D. João V - - - 345
5.5. Se cada subalterno pôde falar? - - - - - - - - - - - - - - - - - - 361

CONCLUSÕES - 381
AGRADECIMENTOS - 393
ANEXOS - 397
DICIONÁRIO PORTUGUÊS-POLONÊS - - - - - - - - - 415
BIBLIOGRAFIA - 423
LISTA DE TABELAS - 467
LISTA DE FIGURAS- 467
LISTA DE GRÁFICOS - - - - - - - - - - - - - - - - - - - 468

INTRODUÇÃO

Meu objetivo neste livro é levantar as vozes dos grupos mais marginalizados que viviam na "periferia" do Império Colonial Português — ou seja, nas regiões onde atualmente se encontram Brasil, Angola, Guiné-Bissau e os arquipélagos atlânticos de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe[1]. Nessas localidades residiam não apenas os povos nativos, mas também "minorias" que fugiam da perseguição religiosa que acontecia em Portugal (como judeus, cristãos-novos ou muçulmanos, e ciganos, bruxas e degradados) condenados pela Inquisição e tribunais civis.[2] Grupos vistos como dominados, a ponto de serem privados da possibilidade de lutar por seus direitos, ao mesmo tempo tiveram seu agenciamento analisado no que tange à sua resistência às políticas coloniais de Lisboa. Além disso, foram impossibilitados de participar conscientemente na criação do mundo colonial atlântico.

No decorrer de minha pesquisa notei que existiam alguns grupos sociais que entraram em diálogo com o monarca português, D. João V, em Lisboa, entre eles, esteve um indígena brasileiro chamado Lázaro, que aspirava tornar-se líder de várias tribos indígenas no Nordeste do Brasil. Insatisfeito com a falta de resposta do monarca, o nativo embarcou num navio rumo a Lisboa com o intuito de entregar suas demandas na Corte Real. Em outro navio, desta vez de piratas, um cubano, chamado João José, que fora, de acordo com a legislação colonial vigente na época, injustamente escravizado pelos portu-

1 As pesquisas foram realizadas no âmbito do projeto n. 2017/27/N/HS3/01104 PRELUDIUM 14 do Centro Nacional de Ciência da Polônia durante 2018–2021 e graças à bolsa concedida pela Fundação Calouste Gulbenkian de Lisboa durante 2016–2017.

2 António Manuel Hespanha, *Filhos da Terra. Identidades Mestiças nos Confins da Expansão Portuguesa*, Lisboa 2019.

gueses, também chegou à capital do Império. Na Corte, reivindicou compensação pelas injustiças sofridas por ele, até mesmo, assinou e submeteu uma petição. Tais assinaturas também apareceram em um documento apresentado pelos indígenas da aldeia de Joanes, que se queixavam dos missionários europeus.

Entendo que certos grupos sociais da "margem" colonial não percebiam, necessariamente, as instituições coloniais como seus opressores, mas sim como um possível apoio para a realização de seus próprios planos e sonhos, tendo demostrado suas estratégias, ambições às mesmas. Penso que vale a pena re(visitar) essas vozes e ponderar sobre quais grupos sociais participaram ativa e conscientemente na construção do Império Colonial Português.

***

Assim sendo, optei por extrair essas vozes de uma forma não convencional, combinando estudos historiográficos tradicionais com a Análise de Redes Sociais (ARS) e a perspectiva de redes. Há anos, junto com Michał Bojanowski e Demival Vasques Filho, tenho trabalhado na elaboração de um banco de dados que se configura como o primeiro projeto de grande dimensão com intuito de reunir uma variedade de informações sobre pessoas, lugares e instituições na Época Moderna em três continentes: América, África e Europa. Esse processo está descrito em detalhes no artigo *Networks from archives: Reconstructing networks of official correspondence in the early modern Portuguese empire*[3]. Todos os gráficos de redes sociais que aparecem neste livro são o resultado da nossa colaboração, à qual sou absolutamente grata.[4]

3 Agata Błoch, Demival Vasques Filho, Michał Bojanowski, *Networks from Archives: Reconstructing Networks of Official Correspondence in the Early Modern Portuguese Empire*, „Social Networks" 2020, September.

4 Tab. 2, 3, 6–9, Graf. 4–6 foram publicados em: Agata Błoch, Demival Vasques Filho, Michał Bojanowski, *Networks from Archives*. Grafy 1–3 encontram-se em:

Cabe reconhecer que o próprio conceito de redes e a perspectiva de redes estão relacionados, mas não são idênticos. Há muito tempo, tentativas de entender o mundo colonial português são feitas, seja através de redes transimperiais e interculturais[5], seja através da correspondência.[6] No caso da presente pesquisa, me inspirei no trabalho de John F. Padgett e Christopher K. Ansell, que, ao estabelecerem uma variedade de relações entre diversos atores sociais, como as de parentesco, herança, amigos e finanças, tentaram entender como a família Medici conseguiu alcançar o poder e consolidar a sua posição na sociedade florentina do final da Época Média.[7] Desde os anos 1990, diversos trabalhos de análise histórica das redes sociais têm sido realizados, dentre os quais, destaquei as pesquisas realizadas por Roberto Franzosi[8], Paulo McLean,[9] Ruth Ahnert e Sebastiana E. Ahnert[10] e

Agata Błoch, Demival Vasques Filho, Michał Bojanowski, *Slaves, Freedmen, Mulattos, Pardos, and Indigenous Peoples. The Early Modern Social Networks of the Population of Color in the Atlantic Portuguese Empire*, in: *The Digital Black Atlantic*, Roopika Risam, Kelly Baker Josephs (eds.), Minneapolis 2021.

5 Filipa Ribeiro da Silva, *Trans-Imperial and Cross-Cultural Networks for the Slave Trade, 1580s–1800s*, in: *Beyond Empires. Global Self-Organizing, Cross-Imperial Networks, 1500–1800*, Cátia A. P. Antunes, Amelia Polónia (eds.), Leiden–Boston 2018, p. 41–68.

6 João Fragoso, Nuno Gonçalo Monteiro, *Um Reino e Suas Repúblicas no Atlântico. Comunicações Políticas Entre Portugal, Brasil e Angola nos Séculos XVII e XVIII*, Rio de Janeiro 2017.

7 John F. Padgett; Christopher K. Ansell, "Robust Action and the Rise of the Medici, 1400-1434", *American Journal of Sociology,* 98(6), 1993, p. 1259–1319.

8 Roberto Franzosi, "Narrative as data: Linguistic and statistical tools for the quantitative study of historical events", *International Review of Social History*, 1998, 43(S6), p. 81–104.

9 Paul D. McLean, *The Art of the Network. Strategic Interaction and Patronage in Renaissance Florence*, Durham 2007; Paul D. McLean and Nega Gondal, "The circulation of interpersonal credit in Renaissance Florence". *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie*, 2014, 55(2), p. 135–176.

10 Ruth Ahnert, Sebastian E. Ahnert „Protestant Letter Network in the Reign of Mary I: A quantitative approach", *ELH* 2015, Vol. 82, p. 1.-33.

Bronagh Ann McShane[11]. Todavia, é impossível elaborar uma forma única de processamento automático dos documentos históricos, porque os acadêmicos estão interessados em documentos provenientes de diversas épocas e de diferentes fontes históricas.

A metodologia, que foi crucial para essa investigação, foi aplicada nos trabalhos acerca das redes de correspondência moderna realizados por Ruth Ahnert e Sebastian E. Ahnert e Bronagh Ann McShane. Importa acrescentar que existem duas abordagens metodológicas para a análise de correspondência; a primeira consiste em identificar os atores sociais que enviavam e recebiam as cartas com mais frequência, tal como se nota nos estudos realizados por McShane e Ahnert e Ahnert; a segunda possibilidade trata-se da análise semântica para examinar a estratégia retórica, tal como fizeram Roberto Franzosi e Paul McLean, ou para determinar o grau de relacionamento entre diferentes atores sociais, como mostraram os estudos desenvolvidos por Ralph Kenna e Pádraig Mac Carron Kenna.[12]

Durante o momento da análise, identifiquei todos os atores sociais e defini os seus atributos (attributes); contudo, nas fases subsequentes, planejei adotar uma abordagem linguística e semântica, bem como uma modelação temática para agrupar a correspondência de acordo com os temas identificados nos documentos.[13]

No entanto, ao contrário dos trabalhos acima mencionados, que aplicam a ARS, nos quais toda a documentação histórica foi elaborada à mão, lidei, desde o início, com uma base de dados que utilizou distintos algoritmos para processar toda informação; isso se deu

11 Ann Bronagh McShane, *Visualising the Reception and Circulation of Early Modern Nuns' Letters*, „Journal of Historical Network Research" 2018, Vol. 2, No. 1, p. 1–25.

12 Ralph Kenna, Pádraig Mac Carron,"Maths meets myths: Network investigations of ancient narratives". *Journal of Physics: Conference Series* 2015.

13 Peter Wittek; Walter Ravenek. Supporting the Exploration of a Corpus of 17th-Century Scholarly Correspondences by Topic Modeling. Copenhagen 2011.

devido ao grande número de correspondências possíveis, isto é, por volta de 170 mil registos. Ao processar tal documentação, tão vasta e variada, em algum momento foi necessário codificar manualmente alguma porcentagem de registros. Ademais, diferente dos editores contemporâneos de correspondência eletrônica que utilizam a codificação *TEI* (Text Encoding Iniviative)[14], não optei por tais orientações de codificação, tendo em conta a natureza complexa dos documentos e da língua (portuguesa) envolvida, que é muito rara em tais processamentos automáticos.

Penso que a perspectiva de redes é uma forma de olhar para as relações interpessoais, e esse conceito no contexto da minha pesquisa deve ser entendido como um esforço para construir diversas redes sociais. Assumi que as pessoas com as características semelhantes podem ocupar a mesma posição na estrutura da rede, mas a sua contribuição pode variar. Isso não se deve apenas às características comuns dos sujeitos, mas às oportunidades ou desvantagens de sua posição na rede, pois é dentro dela que o comportamento dos atores sociais está enraizado. Os elementos agem de forma semelhante não por pertencerem a um grupo ou "classe social", mas por interagirem uns com os outros. As redes se baseiam em atores sociais heterogêneos que ainda conservam algum grau de autonomia. Os elementos diferentes precisam uns dos outros para criar a sua própria identidade e também para manter o funcionamento da rede. Além disso, o elemento que liga todos os atores sociais dentro de uma dada estrutura de rede é um objetivo comum, cuja falta pode levar à desintegração.[15]

Ao adotar a perspectiva de redes, reconheci que não são os nós (nodes), isto é, os elementos que criam as ligações, mas são as ligações (edges) entre eles que ajudam a identificar os nós individuais. Duncan

14 Joanna Hałaczkiewicz, „Elektroniczne wydawanie zbiorów korespondencji – dokonania i perspektywy", *Napis* XXIII 2017, p. 302-312.

15 Felix Stadler, *Manuel Castells. Teoria społeczeństw sieci*, Kraków 2012, p. 195-206.

Watts, o sociólogo americano e criador da teoria da rede de "pequenos mundos" (small-worlds), sugeriu que "o foco não deveria ser no estímulo, mas na estrutura de rede que o causa", revertendo assim a relação causa-efeito e afirmando que o efeito que pode explicar a verdadeira causa de certos padrões de comportamento. Para o sociólogo francês Pierre Musso os elementos da rede não se determinam e nem se limitam, mas interagem uns com os outros. Ele também argumentou que a forma como a rede muda ao longo do tempo reflete a sua própria história, construída por todos os seus elementos e não é criada pela vontade de apenas um.[16] Na perspectiva de redes, admiti que os indivíduos estão conectados entre si pois, a interdependência, a conectividade e a interconexão estão na base desta teoria.[17] Essa abordagem explica os processos que compõem a sociedade, porque tentei compreender como um indivíduo constrói sua identidade com base nas relações que estabelece.

Ao empregar esta teoria na análise da história do Império Colonial Português, considerei a sociedade colonial não como uma estrutura hierárquica, em que uma camada depende da outra, mas como uma sociedade em rede, cujos elementos se definem e definem uns aos outros. Pondero ainda que a natureza desta estrutura de redes não é determinada por um fator dominante, como o monarca português ou a sua corte de Lisboa, todavia é o resultado de todos os processos de interação que ocorrem na estrutura.[18]

Ao longo deste trabalho, examinarei de que maneira a estrutura da rede influenciou o comportamento dos grupos subalternos e em que medida condicionou as mudanças sociais, culturais ou identitá-

16 Ibidem.

17 Tarcísio R. Botelho, Mateus Resende de Andrade, Gusthavo Lemos, *Redes Sociais e História*, Bele Horizonte 2013.

18 Felix Stalder, *Manuel Castells.*

rias.[19] Também discutirei sobre a padronização de um certo sistema de valores, quais fatores poderiam ter influenciado a criação de um sentimento de apego de certos grupos às estruturas coloniais portuguesas. Ao mesmo passo, refletirei de que modo, no mundo colonial português, foram criadas normas de convivência social entre o indivíduo e o centro político de Lisboa e qual foi o papel desempenhado pelos grupos subalternos, sendo o sujeito do processo histórico e não apenas o seu objeto. Assumo que a existência de uma rede de laços interculturais e transoceânicos no Império Português não foi um processo social de carácter espontâneo, mas o resultado de inúmeras políticas que visavam o estabelecimento de relações sociais.

Tal estratégia, segundo Paul D. McLean, visava transformar as ligações existentes entre os atores sociais em relações de curto ou longo prazo, implicando obrigações permanentes que podiam ser sentidas subjetivamente (respeito, gratidão, compromisso) ou ao nível das instituições (leis).[20] Creio que esta prática tem sido demonstrada não só pela administração central em Lisboa, mas também pelos determinados subalternos que viviam nas periferias atlânticas deste império; tratando-se, então da conjectura que pretendo desvelar ao longo desta investigação.

***

Os grupos subalternos e seu agenciamento serão estudados com base na teoria de Gayatri Chakravorty Spivak, autora de um artigo publi-

19 Keli Carvalho Nobre de Souza, *A Análise de Redes Sociais no Estudo do Apadrinhamento: Escravos Adultos no Distrito Diamiantino, 1744–1758*, in: Tarcísio R. Botelho, Mateus Resende de Andrade, Gusthavo Lemos, *Redes Sociais e História*, p. 56.

20 Paul D. McLean, *The Art of the Network. Strategic Interaction and Patronage in Renaissance Florence*.

cado em 1983, intitulado "Can the Subaltern speak?"[21], no qual afirmou que os subalternos não podiam entrar em diálogo com as autoridades porque falavam a partir de uma zona de subalternidade, isto é, um lugar na estrutura social a partir do qual o acesso à elite e ao poder era praticamente impossível. A sua visão inovadora, por outro lado, consistia em considerar estes grupos como comunidades muito heterogéneas e que se diferenciavam umas das outras em termos de diversas categorias, como o estatuto, o género ou mesmo a idade, ultrapassando assim as categorias determinadas na classe social.

Optei por aplicar este conceito por duas razões: primeiro, pretendo afastar-me da prática de considerar certos grupos sociais, especialmente os escravos africanos, como uma classe social, sendo que tal prática foi herdada da produção científica do sociólogo brasileiro Florestan Fernandes, que em sua pesquisa demonstrou preocupação com a dramática situação dos antigos escravos a partir da abolição de 1888, alegando que a sociedade pós-escrava não estava adaptada às novas realidades e não sabia como integrar a antiga classe escrava à nova sociedade.[22] As pesquisas dele tiveram um enorme impacto no cenário acadêmico brasileiro, na qual, ao longo das últimas décadas, tem se tentado entender o lugar dos negros brasileiros na sociedade latino-americana. Abadias Nascimento, o ativista social brasileiro, por sua vez, em monografia publicada em 1978, "O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado" referiu-se ao genocídio cometido contra os negros brasileiros,[23] enquanto o discurso contemporâneo compara a escravatura com o Holocausto.

21 Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix, Can the Subaltern Speak?*, in: *Reflections on the History of an Idea. Can the Subaltern Speak?*, Rosalind C. Morris (ed.), New York 2010, p. 237–291.

22 Florestan Fernandes, *Beyond Poverty: The Negro and the Mulatto in Brazil*, „Journal de La Société Des Américanistes" 1969, No. 58, p. 121–137.

23 Abdias do Nascimento, *O Genocídio do Negro Brasileiro. Processo de um Racismo Mascarado*, Rio de Janeiro 1978.

Em segundo lugar, nos últimos tempos no Brasil, há um debate crescente sobre um conceito chamado "lugar de fala", isto é, uma posição da qual um indivíduo se expressa, após o lançamento de um trabalho publicado em 2017 intitulado "Lugar de fala. Feminismos Plurais" de feminista brasileira Djamila Ribeiro.[24] Segundo ela, "falar" a partir de uma determinada posição não se limita ao ato em si, mas à possibilidade de se manifestar e ser ouvido. Na sua opinião, os negros brasileiros têm sido silenciados de todas as formas possíveis porque têm enfrentado múltiplas discriminações, resultantes, entre outras coisas, da falta de igualdade de oportunidades no mercado de trabalho ou de acesso à educação. Dentro deste grupo, uma discriminação particular foi vivenciada pelas mulheres negras brasileiras, duplamente marginalizadas e silenciadas pelo sistema colonial patriarcal, tal sistema permitiu o "falar", sobretudo, a partir da posição de uma pessoa branca. No seu entendimento, o "lugar de fala" é uma posição social da qual o indivíduo se expressa, exatamente o que Spivak (1983) descreveu como uma zona de subalternidade. Importa salientar que para o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos (2002), a subalternidade foi entendida como um espaço de diversas atividades conjuntas, no qual se encontraram várias formas de interação entre os dois grupos.[25] Há muitos anos, ao debate sobre quem pode falar e de qual posição, juntou-se Linda Alcoff (1991 – 1992) quem, no seu artigo intitulado "Problem of Speaking for Others", perguntava de qual lugar falam as pessoas de origem mista, e se ela, sendo meio americana e meio panamenha, falaria a partir da posição de uma mulher branca ou de uma mulher mestiça.[26]

24 Djamila Ribeiro, *Lugar de Fala. Feminismos Plurais*, São Paulo 2017.

25 Ileana Rodríguez, *Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition*, in: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Ileana Rodríguez (ed.), Durham 2002, p. 1–34.

26 Linda Alcoff, *The Problem of Speaking for Others*, „Cultural Critique" 1991–1992, No. 20, p. 5–32

Ao longo deste trabalho resgatarei as vozes dos subalternos e tentarei provar o agenciamento deles. Portanto, empenhei-me em analisar as petições enviadas por pessoas que, à luz da historiografia tradicional, se encontravam na margem social. O meu foco será principalmente o conteúdo destas petições e o que o sujeito colonial tentava transmitir a partir da sua posição, bem como as relações baseadas na reciprocidade que este construía com a administração de Lisboa, enquanto a subalternidade será vista como um espaço de ação conjunta.

Importa explicar que o atual estudo relativo aos grupos subalternos no Império Colonial Português é dominado por duas principais linhas de investigação. A primeira refere-se ao diálogo entre a colônia e a periferia, que tem sido realizado através de vários intermediários, como os mestiços e outros descendentes dos portugueses com as comunidades indígenas.[27] A subjetividade destes grupos é também analisada no contexto da sua resistência ao poder colonial, sendo atualmente estudada no âmbito do projeto "Resistance" orientado por Mafalda Soares da Cunha da Universidade de Évora. A segunda linha de investigação é a percepção do Império Colonial Português no contexto da exploração económica e das relações dicotômicas entre os subalternos e a administração de Lisboa através da luta de classes, sendo esta visão uma continuação dos estudos da Escola de São Paulo. Contudo, nos anos recentes, a comunidade académica do Rio de Janeiro, em colaboração com a Universidade Nova de Lisboa, a Universidade de Lisboa e a Universidade de Évora, representa o conceito de uma "monarquia multicontinental", segundo o qual haveria um único reino que estabeleceria os mesmos padrões para todas as suas colónias, respeitando as tradições locais.[28]

27 António Manuel Hespanha. *Filhos da terra.*

28 João Fragoso, Maria de Fátima Gouvêa, "Monarquia pluricontinental e repúblicas: Algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI-XVIII", *Revista Tempo*, 2009, 14(27), p. 49–63.

Contudo, a subjetividade dos povos marginalizados ainda resulta de atividades de "cima para baixo" e não de "baixo para cima".

A minha intenção é afastar-me dos conceitos dicotômicos do colonizador em relação ao colonizado ou assimilado contra rebelde para o diálogo estabelecido entre os subalternos e a administração colonial. De acordo com a definição do dicionário polonês, o diálogo é uma troca, oral ou escrita, de frases, pensamentos, opiniões, argumentos, ocorrendo entre pessoas ou na consciência de uma só pessoa, com o objetivo de conhecer a verdade ou transmiti-la a outra pessoa, criando um vínculo interpessoal ou um espaço para a ação conjunta. O diálogo é, portanto, uma comunicação recíproca que envolve a troca de informações entre o remetente e o destinatário, que demonstram interesse em obter informações. Presumo que tenha existido diálogo como tal entre os subalternos que viviam nas colônias portuguesas do Atlântico e a metrópole de Lisboa.

Assumo que os povos que viviam na periferia deste império eram os atores sociais conscientes, que demonstravam também as suas próprias estratégias para com a metrópole de Lisboa. Analiso estes grupos de acordo com as categorias étnicas, de cor da pele e de gênero. Presumo que os negros, indígenas e outros grupos marginalizados entraram em diálogo oficial com a administração colonial e central, apesar de terem permanecido na subalternidade. Também pretendo provar que o colonialismo português, em certa medida, uniu indivíduos em vez de apenas os excluir, permitindo que os indivíduos mais marginalizados tentassem a se integrar no sistema colonial e a criar relações supra-locais e construir uma "sociedade em redes" transatlântica. Creio também que poderia ter surgido uma espécie de consciência e um sentimento de pertença dos moradores das periferias ao sistema colonial. Vale enfatizar aqui as observações de um dos principais historiadores que lida com a perspectiva de redes, Paul D. McLean de que as sociedades moder-

nas compreenderam muito bem a importância da criação de redes como um processo social.[29]

***

Neste ponto, gostaria também de explicar o que não será abordado ao longo deste trabalho. O mundo colonial em que viviam os subalternos pode ser analisado em diferentes níveis, ou seja, no campo cultural, político ou econômico. O fato de eu ter omitido, entre outras coisas, as questões relacionadas com a resistência destes grupos sob a forma de luta armada ou através de numerosas manifestações culturais, não significa que pretendo negá-las de forma alguma. Também não faço uma análise antropológica ou etnográfica porque entendo que as fontes disponíveis não me permitem bem fazê-lo, visto que refletem a realidade colonial imposta pelos portugueses. Tampouco, analiso as causas e efeitos dos processos culturais e biológicos resultantes das relações informais entre os subalternos com os colonizadores portugueses. Estou plenamente consciente de como esses fatores construíram e desconstruíram a memória, história e identidade, especialmente das sociedades afro-brasileiras e dos povos indígenas brasileiros ao longo das últimas décadas. A minha abordagem também não nega o fato de que a sociedade colonial daquela época era baseada na discriminação racial ou étnica, enquanto a cor da pele constituía um fator importante na determinação da posição social.[30] Quero apenas enriquecer a narrativa historiográfica contemporânea acerca do passado colonial com um elemento do agenciamento individual e coletivo de subalternos, vistos como agentes coloniais conscientes nas suas relações formais com as autoridades.

29 Paul D. McLean, *The Art of the Network*.

30 As questões relativas às relações raciais no seio do Império Português são apresentadas nas seguintes monografias: Charles R. Boxer, *Relações Raciais no Império Colonial Português 1415–1825*, Porto 1997; Franscisco Bethencourt, *Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton–Oxford 2013.

A sobreposição de múltiplas formas de discriminação é crucial para entender a posição dos subalternos na sociedade colonial. Ao adotar a teoria interseccional, pretendo mostrar que certas limitações sociais não resultaram de só um fator, por exemplo, apenas da cor da pele ou do gênero, mas que estas se cruzaram e se sobrepuseram simultaneamente. Tal perspectiva, em minha pesquisa, excluirá as mulheres brancas, apesar do fato de que, conforme observou Maria de Deus Manso, elas permaneceram "as filhas esquecidas do império".[31] Entretanto, o tema relativo às mulheres brancas será discutido no Capítulo III no contexto de sua religião, credo ou posição social, assim como no Capítulo V, no qual serão apresentados os gráficos das suas redes sociais. Ser "esquecida" equivalia à exclusão das estruturas formais decisórias, no entanto, muitas mulheres conseguiram ter uma influência considerável em meios informais.[32]

***

A presente investigação será, de certa forma, uma continuação da Escola Polonesa sobre a história do Império Português, representada por

31 Maria de Deus Manso, *Filhas Esquecidas do Império Português: Memória de Mulheres na América*, „Naveg@mérica" 2015, N.º 15, p. 1–21.

32 Veja: Leila Mezan Algranti, *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia; Condição Feminina nos Conventos e Recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750–1822*, Rio de Janeiro1993; Rosário Sá Coutinho, *Mulheres Aventureiras. Portuguesas Espalhadas Pelos Quatro Cantos do Mundo*, Lisboa 2009; Mary Del Priore, *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo 2004; Luciana Mendes Gandelmen, *Órfãs e Caridade nos Recolhimentos Femininos da Santa Casa da Misericórdia, Salvador, Rio de Janeiro e Porto, Sec. XVIII*, São Paulo 2005; Maria de Deus Beites Manso, *Mujeres en el Brasil Colonial: El Caso del Recogimiento de la Santa Casa de la Misericordia da Bahia Atraves de la Depositada Teresa de Jesus*, in: *Histórias Compartidas. Religiosidad y Reclusion Feminina en España, Portugal y América. Siglos XV–XIX*, Rosalva Loreto e López, María Isabel Viforcos Marinas (eds.), Léon–Puebla 2007, p. 339–367; Maria Beatriz Nizza da Silva, *Donas Mineiras: do Período Colonial*, São Paulo 2017.

três historiadores notáveis, Marian Małowist, Jan Kieniewicz e Michał Tymowski, cujo enfoque foi o início do período moderno do império, baseado na expansão e conquista. Os historiadores poloneses analisaram as mudanças políticas, sociais e económicas nas colónias portuguesas na viragem dos séculos XV e XVI. O "império marítimo" ou "império nascido do oceano", como escreveu Marian Małowist[33] representou uma estratégia política dos "conquistadores" ibéricos do final da Idade Média, sendo estes movidos pelo amor à guerra e por interesses comerciais e religiosos. O período da minha investigação corresponde a uma época em que a política expansionista chegou ao fim, enquanto a "conquista" deu lugar a uma tentativa da metrópole de Lisboa de se envolver no diálogo intercultural, interinstitucional e intercontinental. Durante mais de quarenta anos, a Escola de Małowist moldou sucessivas gerações de historiadores poloneses, dos quais Michał Tymowski e Jan Kieniewicz pertenceram à "segunda geração".[34] Nos anos 1960 – 1970, dedicaram-se à expansão colonial, aos impérios ibéricos e à história da África Ocidental e Asia desde o final da Idade Média até ao século XVI[35].

33 Marian Małowist, *Konkwistadorzy portugalscy*, Warszawa 1992.

34 A primeira geração da escola Małowista surge nos anos 50 e foi representada por Maria Bogucka, Bronisław Geremek, Antoni Mączak, Danuta Molenda, Henryk Samsonowicz, Andrzej Wyrobisz, Benedykt Zientara.

35 Nessa época, a história dos impérios português e espanhol tornou-se cada vez mais importante, a qual poderia ser classificada nos estudos na Polónia como uma história não-europeia. Este ciclo foi então iniciado com dois artigos publicados por Marian Małowist,, „Wielkie państwa Sudanu Zachodniego w późnym średniowieczu" (1964) e „Europa a Afryka Zachodnia w dobie wczesnej ekspansji kolonialnej" (1969). A investigação de Jan Kieniewicz, por sua vez, envolveu a expansão portuguesa na bacia do Oceano Índico, enquanto Michał Tymowski se centrou na história económica e social e no funcionamento da economia urbana. Vale acrescentar também que a dissertação de mestrado intitulada „Brazylijska plantacja cukrowa XVI-XVII", orientada por Marian Małowist, foi defendida em 1965 por Marcin Kula, outro historiador latino-americanista, o qual dedicou os seus estudos à história do Brasil. Michał Tymowski, *Czy w historiografii polskiej istnieje Szkoła Małowista?*, „Kwartalnik Historyczny" 2017, t. 124, nr 1, p. 86–88.

O período histórico estudado ao longo da minha investigação foi denominado por Jan Kieniewicz como o período pré-colonial. Isto significava que os mercados ainda não existiam e que as colônias ultramarinas eram então parte integrante das monarquias ibéricas. A expansão pré-colonial dividiu-se também em quatro fases: a chegada, o contato, a realização e a consolidação, que se sucederam desde o momento da primeira expedição e puderam incluir elementos como violência, saque, comércio e estabelecimento de fatorias. Ao aceitar esta ordem de processos pré-coloniais, meu trabalho cobre o tempo de "consolidação", que Jan Kieniewicz define como "um conjunto de ações destinadas a garantir a permanência dos resultados da expansão".[36]

Em 2017, o livro de Michał Tymowski intitulado "Europeus e Africanos. Mútuas descobertas e primeiros contatos", foi distinguido na Polónia com o Prémio Klio na categoria de um livro de história mais interessante do ano. O autor apresentou várias formas de estabelecer contatos entre os africanos e os portugueses na fase inicial da construção do Império Português, descrevendo-os na perspectiva do "choque de culturas", "contato" e "aculturação".[37] A dissertação aqui apresentada é, em parte, uma continuação desta investigação e mostrará como este contato entre os portugueses e os "Outros" mudou na passagem do Império Colonial marítimo para o terrestre no século XVIII, e como o "choque de culturas" foi substituído por outros processos culturais.

Tomasz Siewierski listou várias características da Escola de Małowist, incluindo a capacidade dos pesquisadores poloneses de superar barreiras linguísticas, o uso de métodos comparativos e uma atitude conservadora em relação às fontes históricas.[38]

36 Jan Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji: próba teorii kolonializmu*, Warszawa 1986.

37 Michał Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemnie odkrycia i pierwsze kontakty*, Toruń 2017.

38 Tomasz Siewierski, *Marian Małowist i krąg jego uczniów. Z dziejów historiografii gospodarczej w Polsce*, Warszawa 2016, p. 227–234.

São estas três características que orientaram este livro. Primeiramente, comprometi-me a trabalhar em fontes históricas em português oitocentista. Isto exigia um estudo das antigas formas gramaticais da língua portuguesa e da espanhola como língua complementar. Comecei meus estudos paleográficos com uma leitura atenta dos documentos impressos em Portugal. Os resultados desta pesquisa podem ser encontrados no Capítulo III, contendo as obras do historiador Manuel de Faria e Sousa, do século XVI. Neste capítulo, preparei um dicionário de palavras características daquela época para descrever os grupos marginalizados. Os métodos comparativos, por sua vez, têm sido usados para analisar a experiência colonial das sociedades africana e indígena, tentando definir suas características em comum, em vez de apontar apenas suas diferenças. Entretanto, a orientação mais significativa da Escola de Małowist foi, para o presente livro, a abordagem conservadora das fontes históricas. Em meu trabalho utilizo várias teorias da academia asiática, europeia e americana, que me forneceram uma inspiração teórica e me permitiram desenvolver uma série de perguntas de pesquisa. Tratou-se de uma leitura cuidadosa das fontes históricas determinante para os resultados da minha pesquisa aqui apresentada.

***

Este trabalho é constituído por cinco capítulos complementares, nos quais se desenvolve o ensaio sobre o "lugar de fala" dos subalternos na história colonial do Império Português. A base que sustenta a presente tese reside na leitura de diferentes tipos de documentos, nomeadamente, documentação avulsa do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, correspondência administrativa preservada na Biblioteca Nacional de Lisboa, Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, livros da Chancelaria Regia no Arquivo Nacional da Torre de Tombo de Lisboa, assim como na legislação régia portuguesa publicada pelo projeto "O

governo dos Outros". Foram também estudadas todas as edições do jornal semanal da Gazeta de Lisboa datadas entre 1715 – 1755, cujas notícias diziam respeito a Portugal e às suas colônias ultramarinas no Atlântico. Foram consultados diversos livros acerca da história do Império Português na Biblioteca Vitorino Magalhães Godinho da Universidade Nova de Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Biblioteca de Florestan Fernandes da Universidade de São Paulo. As publicações e monografias anglo-saxônicas acerca das teorias pós-coloniais e impérios europeus foram consultadas na *British Library* de Londres. Vários livros foram também adquiridos no âmbito do meu projeto de investigação .

O primeiro capítulo dediquei aos conceitos, teorias e linhas de investigação relativas ao tema dos grupos subalternos. Em seguida, discuto a contribuição do Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia criado pela iniciativa de Ranajita Guha, bem como a contribuição para o desenvolvimento desta teoria através dos conceitos propostos por Gayatri Chakravorty Spivak. Também é importante referir os conceitos de grupos subalternos nas realidades latino-americanas, desenvolvidos pelas comunidades acadêmicas hispânicas e portuguesas nos Estados Unidos e na Inglaterra. Esta seção termina com uma referência ao conceito de "lugar de fala" proposto em 2017 pela feminista brasileira Djamila Ribeiro e ao debate atual sobre o tema em questão no Brasil.

No segundo capítulo, para obter uma perspectiva mais ampla e uma melhor compreensão do trabalho, discuto as principais linhas de investigação em relação aos grupos subalternos do Império Colonial Português na bacia do Oceano Atlântico. Inicia-se com a apresentação dos desafios enfrentados pela narrativa historiográfica portuguesa e brasileira ao longo das últimas décadas. Explico que apesar de o português ser a língua oficial nos dois países, por muitos anos este fato não resultou em estudos conjuntos do seu passado colonial. Discuto as principais linhas da narrativa historiográfica portuguesa

e brasileira, sendo esta última também dividida na história social da escravatura e dos indígenas. Em seguida, observo as mudanças na narrativa historiográfica do Império Colonial Português, para a qual tem contribuído o historiador português António Manuel Hespanha, o criador da teoria do pluralismo administrativo. Na base desta teoria tem sido debatido, entre os historiadores luso-brasileiros, o conceito de monarquia multicontinental.

O terceiro capítulo direcionei inteiramente ao mosaico da sociedade colonial da Época Moderna. O objetivo foi elaborar um vocabulário sobre os grupos subalternos que habitavam as colônias portuguesas do Atlântico. Em primeiro lugar, discuto a imagem que o povo português daquela época teve do seu império com base na obra de Manuel de Faria e Sousa. Desta forma, posso compreender quais dos termos foram então utilizados para descrever as colónias portuguesas ultramarinas. No presente trabalho, os subalternos são caracterizados e divididos, de forma convencional, em "minorias religiosas" apresentadas por infiéis, judeus e cristãos-novos, "minorias étnicas" compostas por ciganos e indígenas brasileiros, "divisões raciais", "status social", nomeadamente escravizados e forros, "gênero" e o último grupo apresentado pelos "miseráveis", "Império Sombra" e aqueles perseguidos pelos crimes cometidos. Apresento também os fatores políticos, culturais e linguísticos que condicionaram o status do subalterno, bem como os elementos que tornaram possível sair da subalternidade.

No quinto capítulo apresento as vozes da periferia e trato do papel dos grupos subalternos na construção do Império Colonial Português. Em primeiro lugar, analiso a correspondência administrativa entre 1642 e 1822, o que me permitiu perceber uma evolução na comunicação entre o centro de Lisboa e as suas colónias. Em seguida, discute-se as petições cujos autores eram os subalternos, aplicando uma abordagem *egodocumental*, sendo que tais documentos são agrupados neste trabalho tematicamente e não por critérios étnicos, raciais ou geográficos. Descreve-se principalmente as relações oficiais surgidas

entre os grupos subalternos e diversos atores sociais em Lisboa ou nas colônias. As primeiras petições discutidas referem-se à questão da liberdade no sentido mais amplo deste termo, seja ela alcançada com base na carta de alforria, como resultado de doença ou outras restrições físicas, ou com base na cor da pele. A seguir, apresento as petições das pessoas escravizadas ilegalmente e daquelas que exigiam uma proteção régia. Os pedidos no âmbito do direito civil e penal, assim como aqueles relativos aos cargos administrativos e militares, serão discutidos posteriormente. As petições acerca da migração no espaço do Império Português, tanto dentro de uma única colônia como as viagens transatlânticas, constituem outros temas importantes. Uma última questão que levanto é a disputa pela terra e pelo espaço comum, discutidos pelos indígenas brasileiros que viviam nas aldeias missionárias em diferentes partes do Brasil. Acredita-se que apenas as petições discutidas em conjunto proporcionam uma visão de como o sujeito colonial construía as suas relações no império.

No quinto e último capítulo, apresento as questões relativas aos grupos subalternos, o seu lugar na sociedade e a posição a partir da qual falaram. Em primeiro lugar, mostro a realidade colonial, tal como foi percebida pelos subalternos. Discuto como estes entenderam os mecanismos administrativo-jurídicos, as questões de liberdade, a subalternidade, a luta comum, a relação com os seus senhores, os valores cristãos, a sua própria origem e cor de pele, a sua relação com outros subalternos, além de abordar a questão de "falar" em nome do subalterno. Este quadro será complementado pelo ponto de vista dos funcionários coloniais e do clero que estabeleceram várias relações com os subalternos, além de explicar os mecanismos de decisão do monarca português. A política de D. João V também se apresenta graficamente e através das medidas básicas da rede de correspondência. Na última parte, tenta-se responder à pergunta se o subalterno podia falar no mundo colonial do Império Português, utilizando a teoria da interseção e outros conceitos pós-coloniais.

CAPÍTULO I

GRUPOS SUBALTERNOS – CONCEITOS, TEORIAS E LINHAS DE INVESTIGAÇÃO

Algumas das críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje são o resultado de um desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente com Sujeito (...). Embora a história da Europa como Sujeito seja narrada pela lei, pela economia política e pela ideologia do Ocidente, esse Sujeito oculto alega não ter nenhuma determinação geopolítica[1]

Gayatri Chakravorty Spivak

1.1. Questões epistemológicas

No início da presente discussão sobre os grupos subalternos, convém determinar a terminologia pós-colonial, que se revelou como um grande desafio desta tese, tanto na versão polaca como na versão portuguesa. Não digo que a Polônia não tenha participado no discurso pós-colonial no âmbito internacional, visto que existe o Centro de Investigações Pós-coloniais que, há anos, debate a adequação das teorias pós-coloniais americanas para a aplicação à realidade polo-

1 Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o Subalterno falar?* UFMG: Belo Horizonte, 2010, p. 20-21.

nesa. Os acadêmicos poloneses também entraram no debate acerca do pensamento decolonial, apelando à desconstrução da visão eurocêntrica da colonialidade na América Latina.[2]

O meu maior problema foi em relação à adaptação da linguagem pós-colonial, em ambos os idiomas, tanto à realidade atlântica do Império Colonial Português na Época Moderna, quanto à tradução da palavra-chave, que é o termo *subalterns*. Os integrantes do Centro traduziram-na literalmente para *subalterni* em polonês,[3] enquanto em português seria "subalterno", embora raramente o termo seja utilizado no sentido apresentado pelo *Subaltern Studies Collective* vinculado ao Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia.

No entanto, as questões em torno dos "subalternos" brasileiros sob a perspectiva dos estudiosos sul-asiáticos foram abordadas em dois artigos publicados em inglês nos jornais acadêmicos *Renaissance and Modern Studies*, em 1995, e em *Ethnicities*, em 2005, cujos quais serão apresentados com mais detalhes no decorrer deste capítulo. Contudo, convém ressaltar ainda que as autoras destes artigos, Else Ribeiro Pires Vieira e Denise Ferreira da Silva, estavam associadas a universidades estrangeiras, sucessivamente a *Queen Mary College* de Londres e à *University of British Columbia* no Canadá. Na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, os únicos artigos que incluíam o termo, se referiam às histórias de soldados britânicos de baixa patente. Em 2014, no Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, foi defendida uma tese de mestrado da estudante Camila Massado de Góes, na qual foi analisada a herança acadêmica dos pesquisadores sul-asiáticos.[4] Na Biblioteca Nacional

2 Filip Kubiaczyk, *Nowoczesność, kolonialność i tożsamość: perspektywa latynoamerykańska*, Poznań 2013.

3 *Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*, Hanna Gosk, Dorota Kołodziejczyk (ed.), Kraków 2014.

4 Camila Massaro de Góes, „Existe um Pensamento Político Subalterno? Um Estudo Sobre os Subaltern Studies: 1982–2000", Dissertação apresentada ao Pro-

de Lisboa, por sua vez, encontra-se o primeiro texto português a fazer referência ao termo britânico "subaltern", publicado em 1830 em Liverpool e era uma das histórias dos soldados britânicos. Na introdução, o tradutor prestou homenagem aos soldados portugueses de baixa patente.[5] Importa apontar que foi um período de revolução liberal em Portugal, e que a Grã-Bretanha apoiou os liberais portugueses na sua luta contra os monarquistas.[6]

Neste trabalho, decidi usar a terminologia retirada do único texto traduzido para ambos os idiomas – polonês e português, o artigo de Gayatri Chakravorty Spivak *Can the subaltern speak?.* Em polonês, o texto foi traduzido por Ewa Majewska, em 2011, com o título, *„Czy podporządkowani inni mogą przemówić"*[7], enquanto na versão portuguesa, "Pode o subalterno falar?" traduzida por Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa, em 2010.[8] Ewa Majewska optou pela seguinte terminologia, em polonês: *podporządkowany inny* (subaltern), *podporządkowana inna* (subaltern woman) *zindywidualizowany pojedynczy podmiot* (individual agent), *działanie zbiorowe* (collective agency), *działalność podmiotu* (subjective agency), *rdzenny podmiot kolonialny* e *podmiot sprawczy* (agent). Analogamente ao texto publicado no Brasil, os seguintes termos serão aplicados na versão portuguesa: subalterno (subaltern), mulher subalterna (subaltern woman), agente individual (individual agent), agenciamento coletivo (collective agency) agenciamento subjetivo (subjective agency), sujeito colonial (colonial agent) e agente (agent).

Ademais, posso assumir que o subalterno pode também referir-se a um marginalizado ou a um periférico. Em inglês, existe

grama de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letas e Ciências Humanas para obtenção do título de Mestre em Ciências, São Paulo 2014.

5 *O Subalterno*, Liverpool 1830.

6 Antônio Henrique de Oliveira Marques, *Breve História de Portugal*, Lisboa 2015.

7 Ewa Majewska, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, p. 196–239.

8 Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o Subalterno Falar?*, Belo Horizonte 2010.

também um termo *subalternity* que em português poderá ser traduzido como subalternidade, enquanto em polonês fica *strefa lub obszar podporządkowania, margines społeczny lub peryferyjność*, visto que não é possível traduzi-lo literalmente.

Convém explicar que o termo *subaltern* refletiu diferentes conceitos em diferentes períodos históricos. No final da Idade Média, os camponeses e os vassalos ingleses foram descritos como tais, mas a partir do século XVII, foram considerados subalternos todos os oficiais inferiores ao capitão. Em relação à sociedade da Índia britânica, o termo apareceu no século XIX, após serem publicadas as histórias referentes às expedições militares nas quais participaram alguns oficiais de menor patente.[9] O conceito *subaltern*, no tocante aos grupos marginalizados, devido a seu *status* ou classe social, foi usado pela primeira vez pelo ideólogo italiano Antonio Gramsci, autor de "Cadernos do Cárcere", publicados entre 1929 e 1935. Gramsci encarava esses grupos como uma comunidade homogênea que se posicionava em oposição à elite ao afirmar que apesar de as elites serem dominantes, elas nunca conseguiram uma verdadeira hegemonia.[10]

Joseph A. Buttigieg (2013) negava que os grupos subalternos, segundo o ideólogo italiano, fossem homogêneos em sua estrutura, apontando que o próprio Gramsci sempre falava destes usando a forma plural. As ideias dele sobre a marginalização social foram desenvolvidas durante a escrita de "Cadernos do Cárcere". Em seus primeiros ensaios, o termo *subaltern* alternava-se com classe, mas ao longo do trabalho, Gramsci prestava mais atenção a determinadas características destes grupos. Em seguida, começou a perceber a categoria do grupo subalterno não apenas a partir da perspectiva do proletariado ou da classe trabalhadora, mas também, devido a seu grau de subal-

9 Piotr Borek, *Europejskie źródła indyjskiego projektu. Charakterystyka grupy Subaltern Studies*, „Źródła Humanistyki Europejskiej" 2014, nr 7, p. 138.

10 Gyan Prakash, *Subaltern Studies as Postcolonial Criticism*, „The American Historical Review" 1994, Vol. 99. No. 5, p. 1477–1478.

ternidade e marginalização em relação ao outro. A heterogeneidade desses grupos sociais causava o isolamento uns dos outros, uma vez que não pudessem expressar-se por meio de uma voz unida. O que eles tinham em comum era a espontaneidade na organização dos movimentos sociais, sendo essa uma resposta às tentativas das elites de dominá-los ou perante as crises econômicas. O sucesso na luta contra a estrutura de poder dominante, no entanto, dependia da posição de liderança que muitas vezes lhes faltava.[11]

Tal conceito tornou-se uma inspiração para o já mencionado Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia. Ranajita Guha (1982), usou este termo para se referir a grupos que eram inferiores no tocante à classe social ou casta. A sociedade indiana, segundo ele, foi dividida em três elites dominantes, a saber: a primeira – representada por pessoas de fora do país; a segunda – pelas elites locais à escala nacional; e a terceira – pelas elites locais à escala regional. Por tanto, os grupos subalternos constituíram a diferença demográfica entre o número total de habitantes da Índia e a elite.[12] Contudo, Guha observou diferentes práticas políticas aplicadas nestes grupos, que diferiam na sua forma de mobilidade social. Para as elites, tal mobilidade era vertical e dependia das instituições políticas, enquanto para os subalternos era horizontal e baseava-se em tradições locais, consciência de classe, laços de parentesco ou área geográfica.[13] Na sua opinião, os subalternos foram instrumentais na criação de uma narrativa histórica que era independente da elite, a quem mostraram o seu forte sentido

11 Joseph A. Buttigieg, *Subaltern Social Groups in Antonio Gramschi's "Prison Notebooks"*, in: *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B.R. Ambeakar. Itineraries of Dalits and Subalterns*, Cosimo Zene (ed.), Abingdon 2013, p. 35–38.

12 Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix. Can the Subaltern Speak?*, in: *Reflections on the History of an Idea. Can the Subaltern Speak?*, Rosalind C. Morris (ed.), New York 2010, p. 253

13 Dipesh Chakrabarty, *Subaltern Studies and Postcolonial Historiography*, „Nepantla: Views from South" 2000, No. 1 (1), p. 15–16.

da resistência.[14] Vale a pena esclarecer que, o termo *subaltern* não se referia a um grupo específico ou restritamente determinado, mas a qualquer grupo que estivesse numa relação de inferioridade, mesmo que em outras circunstâncias tivesse se tornado dominante.[15]

1.2. O Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia

Os estudos pós-coloniais criticaram as relações surgidas entre os colonizadores e as sociedades colonizadas que estavam na sua sombra. Este último grupo é referido como subalterno devido à sua inferioridade em relação ao poder e ao fato de permanecer nas margens sociais, políticas e geográficas das sociedades coloniais. Nos anos 80, este termo foi adotado e divulgado pelo Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia por iniciativa de Ranajit Guha, um historiador indiano que trabalha na Universidade de Sussex e colaborava com um grupo de jovens acadêmicos da Índia, Reino Unido e Austrália. A série de publicações intitulada *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*,[16] desempenhou um papel fundamental no mundo acadêmico do Sul da Ásia.[17] O objetivo era, portanto, debater o discurso pós-colonial sobre a história da Índia britânica e de outros países do sul da Ásia na época em que estes estavam gradualmente ganhando a sua soberania. Os integrantes do grupo consideravam que a narrativa histórica predominante se baseava nos conceitos exclusivos do colonialismo, nacionalismo e eurocentrismo que privaram as pessoas comuns da sua participação consciente na criação da história da sua própria nação. Destarte, pretendiam apresentar a história da perspectiva de um sujeito colonial que não pertencia à elite e, em se-

14 Ibidem, p. 16.

15 Piotr Borek, *Europejskie źródła indyjskiego projektu*, p. 138–139.

16 Dipesh Chakrabarty, *Subaltern Studies and Postcolonial Historiography*, p. 9.

17 Gyan Prakash, *Subaltern Studies as Postcolonial Criticism*, p. 1477–1478.

guida, demonstrar a consciência dele no processo da construção da Índia independente. Isso fazia parte da tendência pós-colonial que se afastava dos aspectos políticos e econômicos da narrativa histórica, e começou a se concentrar mais nas propriedades sociais.

Os integrantes de *Subaltern Studies* dividiram a narrativa propagada pelas elites em duas tendências: o colonialismo britânico e o nacionalismo indiano, ambos com forte caráter elitista que ignoravam o agenciamento subjetivo. O colonialismo britânico apontou para a incapacidade política da elite hindu de governar e esta, por sua vez, se distanciou da sua própria sociedade.[18] Segundo Guha, a historiografia colonial atribuía o processo de conscientização da nação hindu aos colonos britânicos, enquanto a narrativa nacionalista era propagada pelas elites hindus representadas por celebridades ou instituições de prestígio e não pela própria nação hindu.[19] Contudo, ambas as tendências foram criticadas por não se afastarem da visão eurocêntrica de sociedades periféricas que viviam em regiões que antigamente integravam os impérios europeus.[20]

Ritu Birla (2010) observou que tanto as autoridades hindus como as britânicas tiravam vantagem da sociedade local. Os britânicos olhavam para si como "nós" enquanto para a sociedade hindu como "eles-outros" em nome dos quais falavam de modo a uma governança mais eficiente. Após a independência da Índia, as autoridades hindus se apropriaram de tudo que antes era "diferente" como base da identidade nacional, mas continuavam a marginalizar a maior parte da sociedade. Como resultado desse processo, a elite hindu passou a representar o nacionalismo anticolonial e repetiu a mesma lógica usada pelas autoridades britânicas anteriores.[21]

18 Piotr Borek, *Europejskie źródła indyjskiego projektu*, p. 136.

19 Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix. Can the Subaltern Speak?*, p. 252–253

20 Gyan Prakash, *Subaltern Studies as Postcolonial Criticism*, p. 1477.

21 Ritu Birla, *Postcolonial Studies. Now that's History*, in: *Reflections on the History of an Idea*, p. 88–89.

1.3. Gayatri Chakravorty Spivak

O conceito de grupos subalternos foi criticado por Gayatri Chakravorty Spivak (1983), uma crítica teórica e pioneira na aplicação de teorias pós-coloniais à análise de textos literários, que, aliás, se considerava marxista e feminista, além de apoiar a tendência desconstrucionista pós-estrutural.[22] O pós-estruturalismo lhe forneceu a base filosófica para derrubar o conceito de verdade universal, enquanto o feminismo a inspirou a compreender melhor uma sociedade que luta contra as desigualdades de gênero.[23] Spivak não questionava o importante papel do marxismo na análise das sociedades periféricas. Pelo contrário, acreditava que a pesquisa dos acadêmicos do Sul da Ásia complementava o marxismo com o elemento humano.[24]

As suas críticas foram dirigidas principalmente a uma hipótese dos acadêmicos sul-asiáticos que supostamente consideravam os grupos subalternos como homogêneos, enquanto ela os destacava como heterogêneos, e a identidade pós-colonial como dinâmica. Portanto, chegou à conclusão que, "esse sujeito é irredutivelmente heterogêneo".[25] Além disso, em consequência de um desenvolvimento regional e social desigual, os grupos subalternos podiam também diferir significativamente uns dos outros em diferentes áreas geográficas.[26] Deste modo, concluiu que, os subalternos diferiam uns dos outros em muitas categorias além da classe social, portanto, ao

22 *The Palgrave Encyclopedia of Imperialism and Anti-Imperialism*, Vol. 1, Imanuel Ness, Zak Cope (eds.), New York 2006, p. 230–233.

23 Graham K. Riach, *An Analysis of Gayatri Chakravorty Spivak's Can the Subaltern Speak?*, London 2017, p. 17.

24 Gayatri Chakrovarty Spivak, *The New Subaltern. A Silent Interview*, in: *Mapping Subaltern Studies and the Postocolonial*, Vinayak Chaturvedi (ed.), London–New York 2000, p. 324–325.

25 Ewa Majewska, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, p. 212. Gayatri Chakravorty Spivak, Pode o Subalterno Falar?

26 Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix. Can the Subaltern Speak?*, p. 253–254.

classificar é necessário considerar também o estatuto, gênero e/ou a idade do sujeito colonial. A oposição às relações dicotômicas entre o colonizador e o colonizado fazem parte de uma tendência desconstrucionista que derrubou a estabilidade de estruturas tais como, o colonialismo ou o sistema de classes.[27]

Em 1983, Gayatri Chakravorty Spivak publicou um artigo "Pode o subalterno falar?", no qual debateu o direito de uma sociedade marginalizada de expressar a sua opinião e de ser ouvida pelas elites e pelas instituições estatais. Vale a pena explicar que para ela, o verbo *speak* se referia a uma interação mútua entre o orador e seu interlocutor, portanto, o "Ato de Fala" seria bem-sucedido no caso em que o orador realmente conseguisse transmitir a sua mensagem.[28]

Em resposta à sua própria pergunta, Spivak (1983) assumiu que o subalterno não podia falar,[29] e mesmo se ele falasse em público não seria ouvido.[30] Assim sendo, este não tinha direito de expressar a sua voz e não estava devidamente representado, mas, também a sua voz não teve nenhum impacto para a situação. Além disso, o sujeito colonial podia ser silenciado mesmo dentro de um grupo subalterno, tal como aconteceu com uma jovem indiana que postumamente fora silenciada por outras mulheres.[31] Spivak (1983) usou o conceito de subalternidade para definir o lugar na estrutura social, a partir do qual o acesso ao poder era difícil ou mesmo impossível.[32] Graham K. Rich (2017) explicou que, "todas as formas de representação negam aos subalternos uma audiência justa, e assim passam a ser ineficazes as suas tentativas de falar. Não é que os subalternos não possam dizer

27 Graham K. Riach, *An Analysis*, p. 35–36.
28 Ibidem, p. 12.
29 Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix. Can the Subaltern Speak?*, p. 283.
30 Graham K. Riach, *An Analysis*, p. 12.
31 Ewa Majewska, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, p. 213.
32 Rosalind C. Morris, *Introduction*, in: *Reflections on the History of an Idea*, p. 8.

nada, mas se você falar da posição de um sujeito colonial significa que você nunca será ouvido."[33]

Spivak (1983) compreendeu a periferia literalmente, pois os subalternos habitavam nos extremos dos antigos impérios europeus e eram, portanto, definidos como civilizações não-ocidentais. Entre todos os grupos marginalizados, a autora estava particularmente interessada no papel e na posição das mulheres que, segundo ela, deveriam ser analisadas tanto em termos de sua atividade social quanto em termos de opressão baseada no gênero.[34] Além do mais, salientou que a razão para a marginalização social das comunidades não-europeias era que os grupos subalternos foram vítimas de ameaças externas ao colonialismo e, no caso das mulheres, de práticas patriarcais internas. A ocupação colonial e a exploração econômica de um país por outro, combinada com a dominância dos homens nas relações familiares e sociais, resultou na negação a certos grupos subalternos do direito de participar ativamente do debate público.[35] Em consequência da sobreposição de tantos sistemas opressivos, a mulher subalterna foi privada da possibilidade de um avanço social e também foi-lhe negado qualquer meio jurídico, institucional e político que pudesse ajudar-lhe a entrar em diálogo com as autoridades e a elite para que a sua voz pudesse ser finalmente ouvida.[36] Em seguida explicou que "se no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está situado mais profundamente na obscuridade".[37] Portanto, acreditava que a

33 Graham K. Riach, *An Analysis*, p. 38–39.

34 Laura Garballido Coria, César Torres Cruz, *Las Identidades Sexo-Genéricas Diversas como Categoria de Subalternidad*, „Studies de Asia y Africa" 2014, Vol. 49, N.º 3 (155), p. 727.

35 Graham K. Riach, *An Analysis*, p. 16.

36 Ibidem, p. 49.

37 Ewa Majewska, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, p. 214. Gayatri Chakravorty Spivak, Pode o Subalterno Falar?

mulher indiana era duplamente marginalizada, primeiro pelo sistema patriarcal do país e sistema de castas, que a sujeitava aos homens, e depois pelo sistema colonial britânico, que também a colocava numa posição inferior.[38] Pode-se observar que, durante esse período, embora Spivak ainda não o tivesse assumido, compartilhava da opinião sobre a teoria interseccional, e que na época somava adeptos nos Estados Unidos. Embora esta teoria originalmente se referisse principalmente às mulheres afro-americanas, a autora também aplicou os semelhantes conceitos à sociedade hindu pós-colonial. Segunda ela, o colonialismo e o patriarcalismo fizeram com que a subjetividade de outra pessoa fosse duplamente discriminada, e caso um agente fosse uma pessoa pobre, tivesse uma cor de pele diferente e ainda fosse mulher, a marginalização ocorreria simultaneamente em todos os três níveis.[39] Assim sendo, a voz de tal mulher tornou-se ainda mais silenciada.

Como exemplo da discriminação multifacetada contra as mulheres, Spivak fez referência à literatura ocidental em que criticava a tradição hindu *sáti*, na qual uma esposa, viúva devota se sacrificava viva na fogueira após a morte do seu marido. O termo *sati* foi traduzido para o inglês e português como viúva, quando literalmente significa "boa esposa". Nas obras literárias europeias, essa mulher foi retratada como uma vítima da prática religiosa bárbara e desumana. Contudo, o maior problema surge quando se verifica que todos os textos foram escritos a partir de uma perspectiva ocidental e nenhum deles apresentou a verdadeira "voz" de uma viúva indiana. Tal prática foi chamada pela autora de "violência epistemológica", ou seja, o discurso intelectual ocidental marginalizava e desprezava o ponto de vista das sociedades periféricas.

38 Laura Garballido Coria, César Torres Cruz, *Las Identidades Sexo-Genéricas Diversas*, p. 729.

39 Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix. Can the Subaltern Speak?*, p. 266.

Spivak não tentava justificar a legitimidade de tais práticas, mas condenava o comportamento de um colonizador branco que criou a sua imagem como um libertador e um herói que resgatou uma mulher hindu das mãos de um opressor indiano. Segundo a frase dita era de que, "os homens brancos estão salvando mulheres marrons dos homens marrons". De fato, segundo a autora, o homem branco estava apenas procurando um meio de legitimar a sua política de colonização e sua missão civilizatória.[40] Como resultado, ele privou as mulheres indianas da oportunidade de falar por si mesmas e as tornou ainda mais "silenciosas".[41] Por sua vez, a elite hindu, em vez de estar na defesa intelectual das mulheres e lhes proporcionar o direito de se expressarem, afirmou que, na verdade, "as mulheres queriam morrer".[42] Assim sendo, os valores baseados no patriarcalismo e no colonialismo continuavam a ser mantidos, enquanto a subjetividade das mulheres foi consequentemente negada. Entretanto, as pessoas que tinham autoridade para falar em nome de grupos desfavorecidos não os ajudaram, mas sim os silenciaram. Notei aqui aquilo que já foi mencionado por Ranajit Guha (1982), nomeadamente, quando destacou que a narrativa nacionalista das elites hindus duplicou as práticas anteriores de representar a sua sociedade, sem lhes proporcionar o direito de se expressarem sozinhos. No tocante às mulheres, a prática de proteger e tomar decisões por elas deveria ser uma prá-

40 Ibidem, p. 279.

41 Eleanor Ross, *In "Can the Subaltern Speak" Spivak Offers the Sentence "White Men are Saving the Brown Woman, from Brown Men" as One Interpretation of the Relationship Between Colonizer and Colonized. How Far does the Sentence Reflect the Representations of British Dealing with India in the Text you have Studied?*, „Leading Undergraduate Work in English Studies" 2009–2010, Vol. 2, p. 385–391.

42 Ewa Majewska, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, p. 223. Gayatri Chakravorty Spivak, Pode o Subalterno Falar?

tica determinada por meio de uma "boa sociedade" criada a partir de cima e não a partir de baixo.[43]

Dessa forma, a imagem das sociedades não europeias foi distorcida no discurso dos intelectuais ocidentais devido ao fato de que o subalterno não teve oportunidade de expressar a sua própria opinião. Gayatri Chakravorty Spivak referiu-se ao conceito marxista de representação, chamando a atenção para a diferença entre o verbo alemão *vertreten* e *darstellen*. O primeiro conceito "falar por" referia-se ao ato de assumir o lugar do outro, enquanto o segundo seria "representar" algo de forma simbólica ou estética.[44] A elite acreditava que, devido os grupos subalternos estarem em uma posição social marginal e inferior, não lhes era permitido representar a si mesmos, portanto, deviam ser representados.[45] Spivak questionava a ética desta forma de representação e acreditava que, "falar por alguém" realçava os traços caricaturados do sujeito representado. O mundo ocidental criou a sua própria imagem de sociedades periféricas, não europeias, que não correspondiam à realidade, mas apenas repetiam os padrões coloniais e os estereótipos do "Outro".Uma nova perspectiva oferecida por Spivak revolucionou o pensamento do Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia. Partha Chatterjee (2010), um dos cofundadores, admitiu que só ficaram sabendo das suas ideias no tocante aos subalternos, em 1985, dois anos depois de o artigo ter sido apresentado pela primeira vez na Universidade de Illinois em Urban-Champagne.[46] O acadêmico indiano apontou que a inovação da teoria de Spivak foi baseada em uma abordagem mais individual de

43 Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix. Can the Subaltern Speak?*, p. 270–271.

44 Ibidem, p. 244.

45 Ibidem, p. 242-244.

46 Partha Chatterjee, *Reflections on "Can the Subaltern Speak". Subaltern Studies After Spivak*, in: *Reflections on the History of an Idea*, p. 81–83.

subalternos e não, como antes, em uma abordagem holística,[47] ou em uma estrutura de classes.[48] Acrescentou também que tal abordagem contribuiu para um novo rumo neste campo, até porque os primeiros volumes de *Writings on South Asian History and Society* marginalizaram o papel das mulheres, que só foram mencionadas pela primeira vez no volume quatro.[49] Em 1988, Spivak foi convidada para co-editar o quinto volume com Ranajit Guha. Esta colaboração resultou em novos conceitos teóricos que deram um reconhecimento global aos estudos sobre os subalternos.[50]

No entanto, Spivak teve de enfrentar inúmeras críticas de pesquisadores marxistas e feministas que a acusaram de reduzir e privar os grupos subalternos de suas funções políticas. Em resposta às acusações intelectuais, ela explicou que o grupo marginalizado, oprimido e subalterno era resultante de três conceitos bastante autónomos que podiam se sobrepor, mas permaneciam independentes. Como exemplo, referiu-se à discriminação contra uma minoria social que poderia assumir a forma de opressão. No entanto, se esta minoria tivesse o direito de apelar a diferentes instituições para expressarem suas opiniões e queixas, e mesmo assim conseguissem obter o apoio necessário, não poderiam ser vistos no contexto da subalternidade.[51] Como se pode notar, Spivak também falava por eles, embora não

47 *Reflecting on 30 Years of Subaltern Studies: Conversations with Profs. Gyanendra Pandey and Partha Chatterjee*, Curated Collections, Cultural Anthropologhy, https://culanth.org/curated_collections/6-subaltern-studies/discussions/14-reflecting-on-30-years-of-subaltern-studies-conversations-with-profs-gyanendra-pandey-and-partha-chatterjee (acesso: 20.01.2019)

48 Ibidem.

49 Laura Garballido Coria, César Torres Cruz, *Las Identidades Sexo-Genéricas Diversas*, p. 727.

50 David Ludden, *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia. London: Anthem South Asian Studies*, 2002, https://socialhistoryportal.org/news/articles/109790 (dostęp: 10.01.2019).

51 Graham K. Riach, *An Analysis*, p. 60–61.

fosse uma deles.[52] No entanto, explicava que o objetivo da tendência pós-colonial era tornar as sociedades periféricas mais conscientes da necessidade da sua participação ativa na criação da história da sua própria nação, enquanto o próprio artigo de Spivak servia para fornecer-lhes as ferramentas necessárias.

Por conseguinte, as questões relacionadas com os grupos subalternos tornaram-se um tema de debate em muitas outras regiões para além do Sudeste Asiático. Em 1992, foi fundado o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos – *Latin American Subaltern Studies Group* por Ileana Rodriguez e John Beverley, críticos literários e culturais das universidades americanas que propagavam o discurso anticolonial, marxista e feminista. Desde a década de 1960, eles têm sido associados às intelectuais de esquerda, visto que no início de suas carreiras acadêmicas lutaram pela inclusão dos estudos marxistas nos currículos universitários e por um maior entrelaçamento entre literatura e política. Tanto quanto os pesquisadores do Sul da Ásia, o objetivo deles também era recuperar a subjetividade dos grupos subalternos latino-americanos na construção das suas nações, especialmente após o fim do período das ditaduras militares na segunda metade do século XX. Em seu artigo, *Founding Statement* publicado em Boundary 2, os autores afirmaram que a história latino-americana foi vista de cima pelas elites crioulas que usaram numerosas práticas para silenciar o agenciamento do subalterno. A nação, segundo eles, era um espaço onde se intersectam diferentes identidades baseadas em categorias linguísticas, raciais, étnicas, de gênero e de classe, podendo levar à assimilação ou ao confronto. Tal nação tinha uma dimensão não institucional, mas espacial e a sua área geográfica ultrapassa as fronteiras políticas.[53]

52 Ibidem, p. 32-33.

53 Latin American Subaltern Studies Group, *Founding Statement*, „Boundary 2" 1993, Vol. 20, No. 3, p. 110–121..

1.4. Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos

No décimo aniversário da fundação de *Latin American Subaltern Studies*, em 2002, os membros desta associação lançaram a sua única publicação conjunta intitulada *The Latin American Subaltern Studies Reader*.[54] Nela, analisaram a situação dos subalternos na América Latina com base na crítica radical à cultura e ideologia dominante adotada pelas elites e pela burguesia liberal e à forma como a história e o património das sociedades marginalizadas foram representados.[55] Ileana Rodríguez, editora desta publicação, explicou que o objetivo de todos era questionar a passividade do subalterno na construção da história de sua própria nação e, como resultado, mostrar os "pobres" como social e politicamente ativos na narrativa histórica. Vale notar que o sinônimo de Rodríguez para descrever o subalterno era "pobre". No entanto, a subalternidade deveria representar um espaço comum para os grupos privados do direito de representar seus interesses em vários níveis institucionais, e a própria Rodríguez (2002) definiu esta zona como uma categoria muito mais complexa do que a classe social,

54 Esta publicação foi a única publicação conjunta do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Entretanto, desde então, a questão dos subalternos tem sido analisada nos contextos ibérico e ibero-americano. Vale a pena mencionar os trabalhos de: Bernal Herrera Montero, *Estudios Subalternos en América Latina*, „Diálogos: Revista Electrónica de Historia" 2009, Vol. 10, No. 2, p. 4; Pablo Sandoval, *Repensando la Subalternidad: Miradas Críticas desde/sobre América Latina*, Popayán 2010; *Visiones y Revisiones de la Independencia Americana. Subalternidad e Independencia*, Izaskun Álvares Cuartero, Julio Sánchez Gómes (eds.), Salamanca 2012; Leonor Diaz de Seabra, Maria de Deus Beites Manso, *Escravatura, Concubinagem e Casamento em Macau: Séculos XVI–XVIII*, „Afro-Ásia" 2014, Vol. 49, p. 105–133; Jorge Polo Blanco, *Colonialidad Múltiple en América Latina: Estructuras de Dependencia, Relatos de Subalternidad*, „Latin American Research Review" 2018, Vol. 53, No. 1.

55 Ileana Rodríguez, *Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition*, in: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Ileana Rodríguez (ed.), Durham 2002, p. 9.

que em sua opinião, não incluía questões étnicas ou de gênero.[56] De acordo com Horácio Legras, no entanto, sua publicação carece de um conceito geral de grupos subalternos, e os autores se concentraram principalmente nas práticas aplicadas pelas elites de modo a negarem o agenciamento independente e consciente das pessoas que vivem à margem da sociedade.[57] Na sua opinião, a inclusão do subalterno ao discurso nacional era impossível devido ao fato de que as elites queriam manter a sua hegemonia a todo o custo.

No entanto, vale a pena explicar que estes acadêmicos latino-americanos contribuíram para o desenvolvimento dos Estudos Subalternos, uma vez que se afastaram tanto da teoria de Guha acerca de uma relação dualista entre o colonizador e o colonizado, quanto da tese de Spivak de que as pessoas marginalizadas não puderam falar e não foram ouvidas. Diante disso, buscavam diferentes formas de interação entre os dois grupos que viam na subalternidade um espaço de ação conjunta. Ainda por cima, mantiveram o conceito da violência epistemológica que os grupos subalternos tiveram que enfrentar ao longo da história, a qual foi legalmente sancionada, primeiramente pelo poder colonial e depois pelo poder pós-colonial.

Esta violência epistemológica ocorrida durante o período colonial foi destacada por Sara Castro-Klarén, que fez uma reflexão sobre a política do vice-rei espanhol do Peru, Francisco de Toledo, que governou de 1569 a 1581, sendo considerado o fundador da política colonial espanhola e da conquista europeia da civilização Inca. Toledo pretendia minar a história e a tradição do Estado Inca, procurando descrevê-lo como os usurpadores desta terra e o seu governante como um tirano. Nesse sentido, reuniu em torno de si alguns escritores e intelectuais cuja tarefa era escrever a história dos Incas e apresentá-

56 Ibidem, p. 3-6.

57 Horacio Legras, *The Latin American Subaltern Studies Reader (review)*, „The Americas" 2004, Vol. 61, No. 1, p. 125–127.

los como inferiores aos europeus, incivilizados e incapazes de governar. Toledo esperava utilizar os meios legais e jurídicos para acabar com a disputa hispano-indígena e se livrar dos povos indígenas para poder confiscar suas propriedades. Castro-Klarén considerou que os documentos originais foram mal interpretados com o propósito de apresentar o "Outro" como um subalterno ao europeu.[58]

A violência epistemológica, à qual as sociedades pós-coloniais foram sujeitas, desta vez foi notada por Patricia Seed (2002), a única historiadora deste grupo que voltou a sua atenção para a prática política de marginalização dos povos indígenas em diferentes partes do mundo. Segundo ela, já nos tempos coloniais, a subordinação dos indígenas às decisões da autoridade europeia era legalmente sancionada em vários níveis institucionais. Esta prática foi então continuada no quadro da política pós-colonial, que de fato não rompeu com a visão previamente estabelecida de exercer controle sobre a sociedade. Além disso, os acordos legislativos internacionais que concediam às nações o direito à autodeterminação favoreciam apenas as elites nacionais, com total desrespeito pelo resto da sociedade. Um exemplo de tais práticas, foi a preservação da legislação colonial britânica na Nova Zelândia até 1976, que privou os aborígines de seu direito à compensação por atividades de mineração em terras que eles consideravam tradicionais. No caso do sistema jurídico ibérico, os povos indígenas foram privados do acesso aos recursos minerais, conforme ocorreu no Brasil, durante os anos oitenta do século XX, quando os indígenas exigiram um dispositivo legal que proibisse a extração de jazidas minerais em suas terras. No entanto, isso tem sido criticado pela elite que acusa os povos indígenas de fazê-lo de má-fé e de tentar minar a soberania do povo brasileiro. Por conseguinte, o artigo 176.º da Constituição Brasileira de 1988 privou os povos indígenas

58 Sara Castro-Klarén, *Historiography on the Ground: The Toledo Circle and Guamán Poma*, in: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, p. 145–150.

do acesso às minas, bem como à remuneração em caso de possíveis atividades mineiras e extrativistas. Vale explicar que Patricia Seed (2002) criticou não apenas os países colonizadores como a Inglaterra e a Península Ibérica por seu passado expansionista, mas também, as políticas pós-coloniais contemporâneas dos países colonizados que pretendiam duplicar e consolidar as antigas práticas jurídicas em que subjugaram os indígenas e os privaram da possibilidade de participação ativa na construção de uma nação moderna.[59]

Gareth Williams (2002) também comentou as práticas neoliberais dos países latino-americanos por se concentrarem apenas nas questões econômicas, abandonando desta forma as políticas de integração sociopolítica em escala nacional. O neoliberalismo definiu a margem social como uma área que ultrapassava o quadro contemporâneo da lógica e da percepção do mundo. De acordo com Williams, foi a política colonial dos governantes espanhóis do Peru, ao contrário dos governos pós-coloniais neoliberais para os quais a integração social permaneceu meramente uma utopia, que visavam construir uma identidade comum e um sentido de unidade. Vale a pena destacar que o governo colonial espanhol visava os possíveis benefícios econômicos e financeiros para seu Estado, caso várias entidades coloniais fossem reunidas e harmonizadas. Naquela altura, a Espanha pretendia fornecer uma estrutura organizacional para sua colônia sul-americana de modo a melhorar as atividades locais de exploração e extração, além da economia de exportação. Para tal efeito, este país ibérico procurou sobretudo, desenvolver as infraestruturas através da criação de uma rede social inter-regional que incluísse tanto os europeus quanto os povos indígenas. O Peru pós-colonial, por sua vez, voltou às antigas relações antagônicas entre o colonizador e o colonizado, não estabelecendo relações para possíveis diálo-

59 Patricia Seed, *No Perfect World: Aboriginal Communities' Contemporary Resource Rights*, in: ibidem, p. 130–137.

gos. Williams acreditava que a elite crioula peruana ainda encarava os indígenas dos Andes com um distanciamento. O resultado de tal prática foi uma imagem dos indígenas como uma sociedade bárbara e incivilizada que ameaçava a modernização do Estado Peruano. Isso, por exemplo, impossibilitou o estabelecimento de um diálogo na zona "entre" os indígenas andinos que migraram para as cidades. A cidade, aos olhos dos crioulos, era um símbolo de modernização, enquanto os indígenas representavam o atraso.[60]

Josefina Saldaña-Portillo (2002) observou como o conceito de mestiçagem cultural e biológica foi aplicado para a criação de uma identidade nacional mexicana, em que, ao mesmo tempo marginalizava as comunidades indígenas. Durante a luta pela independência, a elite crioula mexicana usou o discurso baseado na mestiçagem para disputar o seu direito exclusivo pelo país e lutar contra a hegemonia espanhola, uma vez que os crioulos se consideravam descendentes de povos indígenas pré-colombianos, mas se isolavam dos indígenas modernos, os quais eram vistos como usurpadores. Depois da Revolução Mexicana de 1910, a teoria da mestiçagem tornou-se um elemento integrante de uma política de construção de uma identidade compartilhada pelo povo mexicano. No processo da revolução, pretendia-se incluir também, a população indígena, autorizada pela elite a cultivar apenas os elementos positivos das suas tradições e cultura, enquanto os elementos negativos seriam eliminados por meio da educação. Assim sendo, os indígenas foram instruídos pela elite sobre como manter a sua própria cultura. Saldaña-Portillo, ao avaliar a luta e a determinação dos indígenas em sobreviver, referiu-se à teoria dos *weapons of the weak* de James C. Scott, entendida como uma forma diária de resistência dos grupos marginalizados, que no caso dos indígenas era a seguinte: "para permanecer visível, você desapa-

60 Gareth Williams, *Death in the Andes: Ungovernability and the Birth of Tragedy in Peru*, in:ibidem, p. 265–278.

rece; para sobreviver, rasteja, para ganhar, você se multiplica".[61] A luta indígena na esfera cultural e social, e não necessariamente na esfera militar, foi uma das formas mais eficazes de se opor às autoridades a longo prazo. Saldaña-Portillo acreditava, portanto, que a teoria *weapons of the weak* utilizada pelos indígenas, foi um processo de adaptação e tentativa de assimilação à cultura crioula, mantendo, porém, os seus próprios valores. Dessa forma, "sobreviveram a mestiçagem e consumiram o 'outro', o espanhol e o europeu", portanto "o mestiço é agora o índio [enquanto] o espanhol é o museu".[62]

A relação entre o poder e os subalternos foi discutida por John Beverley (2002) em seu artigo *The Im/possibilityof Politics*. A ingovernabilidade, ou seja, uma área em que os subalternos rejeitavam como o poder e a hegemonia, poderia se tornar um campo de possível resistência e luta contra este domínio, enquanto o sujeito colonial surgiria com base na crítica ao sistema. Beverley acreditava, no entanto, que essa relação, baseada num conflito entre os dois lados, implicava um fracasso político das autoridades. Assim sendo, questiona as teorias de Gramsci que apelavam à unidade da nação em torno das ideias e valores comuns, entre outros, em virtude das lutas anti-imperialistas e anticoloniais. O pressuposto equívoco de Gramsci, segundo Beverly, era a integração de diferentes grupos subalternos sob o lema da construção de uma identidade nacional compartilhada, porque a política assim vista servia para criar uma visão homogênea da sociedade subalterna sem considerar a sua própria herança. A princípio, se duvidava que vários grupos marginalizados concordassem com a assimilação até mesmo para se oporem ao poder hegemônico, sabendo que eles fariam parte de outro grupo e perderiam seus valores.

61 Josefina Saldaña-Portillo, *Who's the Indian in Aztlán? Re-Writing Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacandón*, in: ibidem, p. 418–419.

62 Ibidem, p. 412-419.

As teorias latino-americanas sobre a mestiçagem e transculturação cultural falaram de um processo mútuo de ajuste dos subalternos às autoridades e das autoridades a estes grupos. Beverly enfatizou que a chave para o sucesso nos processos de integração era construir um sentimento de pertença à comunidade nacional e identidade pós-colonial com base em características comuns que conectassem todos os grupos. A conscientização dos subalternos, poderia ser formada em resposta a uma política premeditada de discriminação ou segregação. Isto proporcionaria uma oportunidade para intervir na narrativa historiográfica tradicional que anteriormente foi focada nas questões da transformação econômica e da transição do feudalismo para o capitalismo. A nova narrativa se centrava nos grupos marginalizados e nas oportunidades sociopolíticas que o Estado lhes poderia oferecer para se integrarem no conceito pós-colonial do Estado.[63]

Em 2003, Gayatri Spivak recebeu um convite de *Latin American Studies Association* para dar uma palestra sobre os subalternos em uma conferência organizada pela associação em questão. No evento, estava presente uma ativista social pelos direitos indígenas de origem guatemalteca, Rigoberta Menchú. Embora não chegassem a debater as duas mulheres sobre as práticas de marginalização das sociedades indígenas, a falta dessa discussão inspirou Jean Franco a realizar um estudo sobre os direitos dos indígenas latino-americanos. Em seu artigo *Moving from Subalternity: Indigenous Women in Guatemala and Mexico*, Jean Franco (2010), questionou se o fracasso dos grupos subalternos ao expressarem publicamente a própria opinião não se devia necessariamente ao fato de estarem privados deste direito. Com base numa análise de comportamento das mulheres indígenas da Guatemala e do México, concluiu-se que o silêncio delas tinha uma dimensão estratégica. Manter um segredo

63 John Beverley, *The Im/possibility of Politics: Subalternity, Modernity, Hegemony Recognition*, in: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, p. 49–62.

sobre o funcionamento da própria tribo era sobretudo uma forma de controlar o que o mundo ocidental poderia aprender sobre elas. Talvez nem sempre a participação ativa a nível nacional refletia o direito de "falar" e de "ser ouvido". Para as mulheres indígenas, foi o ingresso no Exército Zapatista de Libertação Nacional que lhes permitiu questionar os limites da sua participação na política comunitária, e não a participação de uma eventual discussão com o Partido Revolucionário e Institucional (1929 – 2009), que propagava uma falsa imagem da "democracia racial",[64] ou seja, de um país sem racismo e onde as relações raciais eram harmoniosas.[65]

1.5. Estudos sobre grupos subalternos no Brasil

A academia brasileira não estava diretamente associada a *Latin American Subaltern Studies* que foi representado majoritariamente por latino-americanos falantes de espanhol, os quais trabalhavam em universidades americanas, entretanto, os conceitos apresentados por Gayatri Ch. Spivak (1983), a respeito de subalternos não passaram despercebidos no Brasil. Em 1995, Else Ribeiro Pires Vieira (1995) publicou um artigo intitulado *Can another subaltern speak/write* no qual trata das teorias acerca das comunidades periféricas aplicadas em território brasileiro, nomeadamente no que toca às regiões mais carentes[66]. Denise Ferreira da Silva (2005) em seu artigo intitulado "Bahia Pêlo Negro. *Can the subaltern (subject of raciality) speak?*" referia-

64 Jean Franco, *Moving on from Subalternity. Indigenous Women in Guatemala and Mexico*, in: *Reflections on the History of an Idea*, p. 218–219.

65 Michael Hanchard, *Fazendo a Exceção: Narrativas de Igualdade Racial no Brasil, no México e em Cuba*, „Estudos Afro-Asiáticos" 1995, N.º 28, p. 203–217.

66 Else Ribeiro Pires Vieira, *Can Another Subaltern Speak/Write?*, „Renaissance and Modern Studies. Minority and Minority Discourse" 1995, Vol. 38, p. 99–100.

se a noção de representação e de ser representado[67]. Deve-se notar, entretanto, que ambos os artigos sobre o Brasil foram publicados em inglês e não em português, e não foram localizados na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Convém relembrar que a primeira versão portuguesa do artigo de Spivak foi publicada pela Universidade Federal de Minas Gerais no Brasil em 2010[68], e que um dos primeiros trabalhos acadêmicos no que diz respeito à herança intelectual do Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia foi elaborado por Camila Massaro de Góes, sendo este parte de sua tese de mestrado apresentada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, em 2014.[69]

Else Ribeiro Pires Vieira (1995) contrariava a visão dualista das sociedades periféricas, segundo a qual os grupos oprimidos se opõem aos opressores. Portanto, construiu sua tese a partir de espaços onde não havia exclusão, mas sim, um diálogo e contato entre diferentes grupos sociais. Inspirou-se nas pesquisas de intelectuais brasileiros, como as do antropólogo Darcy Ribeiro, que afirmava que a relação entre o dominante e o subalterno era muito complexa. Portanto, os dois grupos não deveriam ser confundidos apenas como uma teoria de conflito, pois não eram alternativos nem antagônicos quando justapostos um em relação ao outro. Pires Vieira também aproveitou da teoria do sociólogo Octavio Ianni, ao reconhecer que, mesmo no caso das estruturas binárias, elas tinham se desenvolvido por meio da reciprocidade. O sociólogo Paulo Freire inspirou-a com um conceito de que a pesquisa deveria focar mais na mensagem transmitida pelo grupo do que apenas em sua posição na sociedade.[70]

67 Denise Ferreira da Silva, *Bahia Pêlo Negro. Can the Subaltern (Subject of Raciality) Speak?*, „Ethnicities" 2005, Vol. 5. No. 3, p. 331–337.

68 Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o Subalterno Falar.*

69 Camila Massaro de Góes, „Existe um Pensamento Político Subalterno?".

70 Else Ribeiro Pires Vieira, *Can Another Subaltern Speak/Write?*, p. 99–100.

Else Ribeiro Pires Vieira conduziu uma pesquisa basicamente com subalternos, os quais descreveu como desprivilegiados, tendo como base os diários publicados nos anos 60 do século passado, por uma mulher negra chamada Carolina Maria de Jesus. Carolina, uma empregada doméstica de quarenta e seis anos, era mãe solteira de três filhos, com quem vivia em uma favela às margens do Rio Tiete na cidade de São Paulo. Segundo Ribeiro Vieira (1995), a publicação e a divulgação dos diários de Carolina de Jesus, imediatamente se tornaram um *best-seller* a nível mundial, marcando uma importante mudança na percepção das comunidades pobres, tanto pelas pessoas de fora como por aquelas que viviam no contexto da pobreza. Como efeito, as pessoas marginalizadas passaram a não discutir mais os problemas somente no seu universo, mas, passaram a ser também ouvidos e incluídos no debate nacional.[71]

Porém, ao longo dos anos, houve um debate sobre a autenticidade dos diários de Carolina, tendo em vista que o jornalista Audálio Dantas, responsável pelo seu trabalho editorial e de divulgação, foi acusado de os interpretar de uma forma errada. Muitos acreditavam que Dantas tinha recorrido às memórias de Carolina para sua autopromoção. Inclusive, Carolina teve que enfrentar várias críticas, visto que foi acusada de ter se alienado dos moradores da comunidade em que vivia. Sucedeu-se aqui o que a Spivak (1983), assinalou no seu artigo, quando destacou que às vezes o indivíduo é suprimido dentro de seu próprio grupo.[72] No entanto, a análise de Elsa Ribeiro foi realizada alguns anos antes dos diários originais de Carolina serem publicados em 1997. Contudo, estes provaram que Carolina de Jesus era a autêntica autora dos diários, e que ela percebia a sua vida de uma maneira muito literária.

71 Ibidem, p. 103-104.

72 Carolina Maria de Jesus, *Meu estranho diário*, Rio de Janeiro 1997.

Destarte, Else Ribeiro, a partir da relação entre Carolina e Dantas, deparou-se com um certo espaço de contato entre pessoas de dois grupos sociais até então praticamente isolados. Devido ao próprio interesse de Audálio Dantas pela comunidade de favelas, e da retórica em que nomeou Carolina de "nossa irmã, nossa amiga", os habitantes das favelas brasileiras ganharam mais visibilidade nos debates nacionais. Isso também foi crucial para a própria vida de Carolina de Jesus, que precisava de alguém que a incluísse no debate nacional e preparasse seu público de leitores potenciais. Afinal, Carolina escrevia para aqueles que se interessavam pelo contexto de pobreza das favelas, mas também por aqueles que se identificavam com a pobreza em que viviam em meados do século XX, no Brasil.

Denise Ferreira da Silva (1995) em artigo intitulado "Bahia Pêlo Negro. *Can the subaltern (subject of raciality) speak*?" reconheceu uma emergente consciência da comunidade afro-brasileiro a partir da análise das letras de música de "Oludum", um bloco de carnaval afro-brasileiro da cidade de Salvador na Bahia, o qual depois se tornou um líder informal do Movimento Negro para defender os direitos dos negros e combater a discriminação racial. Silva (1995) interpretou as letras como um manifesto social, com o qual conseguiram recuperar a herança africana da sociedade negra brasileira, cujos elementos da identidade africana foram marginalizados em vários níveis. O sucesso do Olodum não se limitava apenas a recuperá-los, mas se destinava, sobretudo, a construir uma nova imagem da África e aproximá-la mais da cultura brasileira contemporânea. Para Silva (1995), a letra das canções revela o processo identitário que começou com a compreensão do negro brasileiro acerca de sua posição de subalterno, e passou pelo aumento da sua autoestima até chegar à aceitação de suas tradições, seguida de uma luta por sua "voz" na sociedade. Neste caso, a noção da própria cultura nasceu de uma relação com os outros, ou seja, com os africanos. O "Manifesto Olodum" não foi apenas dirigido aos grupos negros, mas a todos aqueles que não concordavam com a

ordem social existente e as injustiças resultantes do sistema jurídico, além da exploração econômica. Em suma, Denise Ferreira da Silva (1995) percebeu no subalterno um agente consciente da sua marginalização, que, ao contrário da teoria de Spivak (2010), não era mudo, mas dialogava com a sociedade e era inclusive escutado.[73]

O debate acerca do conceito da subalternidade tomou rumo no Brasil em 2017 com a publicação de uma monografia intitulada "O que é lugar de fala" pela feminista afro-brasileira Djamila Ribeiro. "Lugar de fala", segundo autora, é um lugar na estrutura social no qual um indivíduo sofre opressão, além de ser dominado e constantemente silenciado. Ribeiro afirma que o subalterno é opresso em muitos níveis por causa de sua cor de pele, gênero, classe social, orientação sexual, sendo que todos esses fatores juntos tornam a sua "voz" inaudita. Referindo-se aos diversos trabalhos dos intelectuais ligados a teorias pós-coloniais, concluiu que muitos "brancos" silenciaram as "vozes" dos grupos subalternos porque lhes trouxeram uma espécie de desconforto e, além disso, receavam ouvir o que o subalterno tinha para lhes dizer. O conceito de "lugar de fala" refere-se principalmente a uma sociedade estritamente hierárquica baseada na violência e exploração de um grupo por outro, resultante de um sistema de escravidão em que os negros eram apenas o objeto da história e não o seu sujeito. Nesta sociedade, segundo Ribeiro, ainda existem hierarquias raciais e de gênero que determinam o lugar na pirâmide social. No topo da pirâmide há um homem branco, abaixo dele há uma mulher branca, depois um homem negro, e só no último lugar está uma mulher negra sendo ela oprimida tanto em resultado da sua cor da pele como pelo fato de ser mulher. Djamila Ribeiro sugeriu que definir o seu próprio local na discussão é uma estratégia importante na luta contra a visão colonial já estabelecida.[74] No entanto, o conceito dela é atualmente

73 Denise Ferreira da Silva, *Bahia Pêlo Negro*, p. 331–337.

74 Djamila Ribeiro, *Lugar de Fala. Feminismos Plurais*, São Paulo 2017.

interpretado de muitas maneiras, uma das quais é permitir a expressão da própria opinião apenas a partir de uma determinada posição social. O resultado é que às vezes as "vozes" de certos grupos sociais passam a ser silenciadas quando expressam a sua opinião sobre os outros.

1.6. Aplicação da teoria dos grupos subalternos na história moderna – o caso de Jacobus Elisa Johannes Capitein

Convém notar que na maioria dos casos, o conceito de subalternos na perspectiva oferecida por Spivak (2010) foi adotado nas análises das sociedades pós-coloniais por meio da crítica literária. Grant Parker, pesquisador da Universidade de Stanford, publicou um artigo em 2010, questionando se os subalternos não europeus tinham direito de "falar", e se as suas opiniões eram debatidas pela sociedade europeia no século XVIII. O protagonista do seu artigo foi Jacobus Elisa Johannes Capitein, que viveu na Holanda de 1728 a 1747. Jacobus nasceu por volta de 1717, região que hoje corresponde ao Gana, onde ficou órfão aos oito anos e, em seguida, foi vendido como escravo. Em 1728, foi levado para a Holanda por um soldado, Jacob van Goch, que após servir na Campanha das Índias Orientais, voltou com ele para a Europa. Pelo fato de não existir um sistema de escravatura nos Países Baixos, Jacobus foi automaticamente libertado e depois batizado. Em Haia, frequentou aulas de língua holandesa e de pintura, bem como aulas de catequese com Johann Philipp Manger. Jacobus Capitein conseguiu um financiamento para a continuação da sua educação em latim, grego e hebraico, e uma das pessoas que o apoiou financeiramente nos seus estudos foi o jurista Peter Cunaeus -reconhecido como o fundador da teoria republicana nos primeiros anos da República Holandesa. Logo depois, Capitein recebeu uma bolsa de estudos da Universidade de Haia, onde se formou em 1737. Em seguida,

começou seus estudos teológicos na Universidade de Leiden, que era então considerada a melhor universidade da Holanda. Em sua tese de doutorado, apresentada em latim em 1742, argumentou que não havia contradição entre escravidão e cristianismo porque a escravidão era uma prática de longa data nos tempos antigos, enquanto nos tempos modernos era propícia à disseminação do evangelho.[75] No entanto, Grant Parker duvidava se a tese apresentada desta forma era fruto do próprio trabalho de Capitein, ou se, sendo um negro e subalterno, era usado para representar a voz da elite e a sua política colonial.[76]

Em suma, as teorias sobre os subalternos, conforme Guha e Spivak, bem como as suas posteriores interpretações e aplicações no campo latino-americano, forneceram-me um enquadramento teórico para conduzir as investigações acerca das sociedades periféricas que habitavam durante o Império Colonial Português. De acordo com as orientações de Spivak (2010), irei analisá-los enquanto grupos heterogéneos e classificá-los de acordo com as categorias de gênero, de estatuto social, de cor da pele[77] e/ou de religião. Embora Spivak tivesse explicado que as suas reflexões, a princípio, estavam voltadas basicamente para a sociedade indiana pós-colonial, sugeriu que fossemos prudentes ao aplicar esta abordagem teórico-filosófica na análise de outras sociedades periféricas. Contudo, argumentou que as formas de opressão e marginalização poderiam ser muito similares, entretanto, a situação dos subalternos e a sua posição poderiam ser diferentes.[78] Ranajit Guha, todavia, acrescentou que os dois continentes – América e

75 Grant Parker, *Can the Subaltern Speak Latin? The Case of Capitein in Yasmin Haskell*, in: *Latinity and Alterity in the Early Modern Period. Medieval and Renaissance Texts and Studies*, Juanita Feros Ruys (ed.), Vol. 360, Arizona 2010, p. 242–244.

76 Ibidem, p. 245-249.

77 Gayatri Ch. Spivak analisou as subalternas tendo em conta a cor da pele delas no artigo intitulado "*Three Women's Text and a Critique of Imperialism* (1985), que é uma análise literária do romance de Charlotte Brontë *Jane Eyre*. Zob. Graham K. Riach, *An Analysis*, p. 54–55.

78 Graham K. Riach, An Analysis, p. 52.

Ásia – tão distantes foram unidos pelo fato de até ao início do século XXI não terem resolvido o seu passado colonial.

Compreender o histórico das sociedades periféricas é vital para a análise dos subalternos contemporâneos. Walter D. Mignolo (2002) salientou que a construção de uma identidade nacional em países pós-coloniais não pode ser feita sem uma compreensão do seu período anterior, visto que a consolidação de uma nação foi baseada em princípios e governos-coloniais, portanto, não necessariamente rompeu com o próprio colonialismo. As antigas estruturas políticas, sociais e econômicas permanecem nas sociedades pós-coloniais, enquanto a hierarquia baseada na ampla discriminação perpetuou-se após a independência dos países colonizados.[79]

Saliento que a aplicação destes conceitos para extrair as "vozes" subalternas da periferia colonial atlântica me permitirá explorar as práticas culturais das pessoas comuns, quando em seguida me focar nas suas experiências, estratégias e perspectivas, contrastando-as com o estereótipo da história política tradicional escrita "de cima para baixo". Ranajit Guha sugeriu que o enfoque na trajetória das massas pobres, cujas vozes foram silenciadas no discurso nacional, ajudariam a desconstruir o tal discurso e, por fim, daria a "voz" ao sujeito colonial. Os pesquisadores latino-americanos têm se concentrado mais em práticas de "cima para baixo" para silenciar os subalternos do que numa tentativa "de baixo para cima" para introduzir as periferias no discurso. Nas páginas seguintes deste trabalho, analisarei a história colonial do ponto de vista do indivíduo, a partir de três questões fundamentais decorrentes das tendências discutidas neste capítulo. 1) Até que ponto o olhar do sujeito colonial desconstrói a história colonial? 2) Pode o subalterno falar? 3) Era a subalternidade, como dizia Spivak (2010), o lugar onde a voz subalterna era silenciada, ou talvez, segundo o conceito latino-americano, fosse um espaço comum para que eles representassem a si mesmos e aos seus interesses?

79 Walter D. Mignolo, *Coloniality of Power and Subalternity*, in: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, p. 434–439.

CAPÍTULO II

LINHAS DE INVESTIGAÇÃO PARA GRUPOS SUBALTERNOS NO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS

2.1. Introdução às linhas de investigação acerca de subalternos na historiografia luso-brasileira

Os subalternos do Império Colonial Português foram os temas da narrativa historiográfica portuguesa e brasileira. Desde a segunda metade do século XX, ambos os países reviram sua história colonial para incluir na sua narrativa a trajetória das sociedades marginalizadas que viviam nas periferias. Importa esclarecer aqui que os conceitos contemporâneos de percepção de subalternos podem ser aplicados não só à sociedade colonial luso-americana, mas também à sociedade luso-africana, entre outras, da atual Guiné-Bissau, Cabo Verde, Angola e São Tomé e Príncipe, isto é, nas antigas possessões atlânticas.

O geógrafo Donald W. Meinig (1986) afirmou que os portugueses não só ligaram os dois continentes via mar como também definiram um certo padrão do mundo afro-americano.[1] A investigação acerca da África permaneceu em Portugal como uma questão controversa durante muito tempo, decorrente da política expansionista de António de Oliveira Salazar, que propagava o mito dos quinhentos anos de presença dos portugueses na África e da sua ocupação pioneira do

1 Donald W. Meinig, *The Shaping of America. A Geographical Perspective on 500 Years of History. Atlantic America, 1492–1800*, Vol. 1, New Haven–London 1986, p. 17.

interior africano. A historiadora Jill Dias (1993) sugeriu que a África colonial deveria ser estudada através de uma perspectiva não só das relações luso-africanas, mas também ser entendida como que várias formas sociais e materiais dos próprios africanos influenciaram os processos históricos.[2]

Vale ressaltar ainda que nenhuma das duas narrativas referentes ao conceito de subalterno – a brasileira e a portuguesa – foi diretamente influenciada pelo grupo sul-asiático *Subaltern Studies Collective*. Pelo contrário, foi com o fim do "Estado Novo" em Portugal, em 1974, com o colapso do Império Colonial da África, bem como o desfecho da Ditadura Civil-Militar no Brasil, em 1985, que se abriram novas perspectivas de investigação e provocaram algumas ressignificações na historiografia tradicional do Império Português. Apesar de a língua portuguesa ser a língua materna em ambos os países, os historiadores brasileiros se referem a este período como "A História colonial" ou "O Brasil colônia", enquanto os portugueses como uma "História de Descobrimento e da Expansão Ultramarina". Ambas as narrativas apresentaram uma posição semelhante na viragem dos séculos XX e XXI, graças ao percurso intelectual de António Manuel Hespanha.

2.2. A narrativa histórica portuguesa nos séculos XIX e XX

A narrativa historiográfica portuguesa acerca do seu passado colonial, conforme mencionado, chama-se "História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa" e tem passado por diversas fases que dependeram sobretudo do seu contexto histórico e do momento da política colonial e imperial de Portugal em relação às suas possessões ultramarinas.

2 Jill Dias, *África*, in: *Vinte Anos de Historiografia Ultramarina Portuguesa 1972–1992*, Artur Teodoro de Matos, Luís Filipe Ferreira Reis Thomaz (eds.), Lisboa 1993, p. 75–84.

Historiografia portuguesa moderna remonta à viragem dos séculos XVIII e XIX, mas não podemos esquecer que os primeiros grandes cronistas que fundaram narrativa histórica portuguesa foram Gomes Eanes de Zurara, Rui da Pina, João de Barros e António Galvão.[3]

As sucessivas gerações de historiadores, investigadores, viajantes e outras figuras eminentes têm dado um contributo inestimável para o desenvolvimento do conhecimento do passado colonial português. Contudo, neste capítulo serão apresentadas apenas algumas delas, de forma a fornecer uma panorâmica contributiva das principais linhas da investigação. Como já foi destacado, segundo Alfredo Pinheiro Marques, os inícios da historiografia moderna dos grandes descobrimentos e da expansão de Portugal remontam à viragem dos séculos XVIII e XIX, período marcado por numerosos conflitos, tanto a nível nacional como internacional. Em Portugal, houve uma disputa entre monarquistas e liberais, enquanto no espaço atlântico – uma batalha intelectual para provar o papel pioneiro dos portugueses em muitos campos da ciência. O Império Português ficou fragilizado com a perda do território brasileiro quando declarou a Independência em 1822, além do interesse de outras potências europeias pelas colônias africanas, o que deu origem à corrida pela África. A metrópole de Lisboa mergulhou numa crise política e no caos social e administrativo ao rever a sua própria história, procurou legitimar o seu poder colonial. Como resultado, a historiografia da época centrava-se sobretudo na exaltação dos portugueses e na sua ousadia em descobrir o mundo além-mar. A estratégia política e diplomática colonial dos anteriores monarcas foi particularmente elogiada, bem como a sua contribuição para o desenvolvimento da ciência, especialmente do transporte marítimo e da cartografia. Para além da geografia e da navegação, a

3 Alfredo Pinheiro Marques, *A Historiografia dos Descobrimentos e Expansão Ultramarina Portuguesa*, „Revista de História das Ideias" 1992, N.º 14, p. 440.

historiografia dos grandes descobrimentos incidiu também sobre os aspectos econômicos da expansão portuguesa.[4]

A glorificação das conquistas coloniais portuguesas intensificou-se ao final do século XIX, quando os espanhóis se preparavam para o 400.º aniversário da Descoberta da América por Cristóvão Colombo. Este evento coincidiu com o Ultimato Britânico de 1890 que ordenou a retirada das forças militares portuguesas da área entre as colônias de Moçambique e Angola, após a crescente onda do republicanismo, ao mesmo tempo que a monarquia era acusada por ter provocado a crise econômica e social. Na onda de comemorações dos descobrimentos portugueses, foram publicadas sucessivas monografias, elogiando a contribuição portuguesa para o desenvolvimento da ciência e da navegação.[5]

No início do século XX, como o fim da monarquia e o início do sistema republicano, em 1910, muitas mudanças ocorreram em Portugal. No princípio, podemos perceber a continuação da narrativa historiográfica anterior que glorificava as façanhas dos portugueses, também em outros campos da ciência, como a astronomia. Outros ativos participantes da construção da narrativa historiográfica foram os militares portugueses, entre eles, o comandante Abel Fontana da Costa (1869–1940) e o comandante Quirino da Fonseca (1868–1939). Nas décadas de 1930 e 1940, foram publicadas obras de historiadores da nova geração, incluindo Vitorino Magalhães Godinho, o qual foi descrito por Alfredo Pinheiro Marques como, "herdeiro, por um lado do brilhantismo interpretativo e espírito de síntese (...), pelo outro, do criticismo e rigor metodológico (...), continuador de uma plêiade de brilhantes oficiais de marinha dedicados à sua história (...) herdeiro de uma tradição de rigor científico na história dos Descobrimentos".[6]

4 Alfredo Pinheiro Marques, *A Historiografia dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa*, Coimbra 1991, p. 7–17.

5 Ibidem.

6 Ibidem, p. 22-27.

Naquela época, a história do Império Colonial Português era de interesse para historiadores estrangeiros, entre eles, britânicos, americanos, italianos, franceses e espanhóis. Entre os mais destacados historiadores estrangeiros que contribuíram para o conhecimento da história dos descobrimentos e da expansão portuguesa estão Charles Ralph Boxer, que estudou, entre outras coisas, a presença dos portugueses no Extremo Oriente, e Anthony John R. Russell-Wood, autor de vários livros acerca da história colonial do Brasil. Ambos autores transferiram os conceitos anglo-saxónicos de "Império" para a História Colonial Portuguesa. Charles Boxer lançou as bases para um estudo do Império Português, continuado por Anthony John R. Russell-Wood[7], Stuart Schwartz[8] e Francisco Bethencourt, este último é um professor de origem portuguesa no King's College London.[9] A partir daí, as colônias portuguesas ultramarinas começaram a ser analisadas do ponto de vista de um Império Moderno e transoceânico baseado em ligações globais e intercontinentais. Observação importante sobre isso foi feita por uma historiadora brasileira, Maria Fernanda Bicalho, nomeadamente, que a monografia publicada em 1969 por Charles Boxer intitulada *The Portuguese Seaborn Empire* não foi lançada na sua versão portuguesa no Brasil até 1998,[10] contudo a sua versão portuguesa apareceu em Portugal já na década de 1970. Pode-

7 Anthony J. R. Russell-Wood, *Fidalgos e Filantropos. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550–1755*, Brasília 1968; idem, *Portugal e o Mar. Um Mundo Entrelaçado*, Lisboa 1998; idem, *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*, Rio de Janeiro 2005.

8 Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*, São Paulo 1988; Stuart B. Schwartz, Erik Myrup, *O Brasil no Império Marítimo Português*, São Paulo 2009.

9 Francisco Bethencourt, Kirti Narayan Chaudhuri, *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa 1998–2000.

10 Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Da Colônia ao Império. Um Percurso Historiográfico*, in: *O Governo dos Povos. Relações de Poder no Mundo Ibérico na Época Moderna*, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Laura de Mello e Souza, Júnia Ferreira Furtado (eds.), São Paulo 2009, p. 91–106.

se supor, então, que a visão anglo-saxônica da história luso-brasileira como parte do império transoceânico da rede não era necessariamente conhecida de imediato no Brasil.

Os historiadores franceses, incluindo Frédéric Mauro, analisaram o comércio do século XVI e o Brasil colonial, enquanto Jean Aubin e Geneviéve Bouchon, reunidos em torno da revista científica *Mare Luso Indicum*, exploraram a Índia e o Oceano Índico durante a expansão ultramarina portuguesa. Os historiadores italianos, incluindo Luciana Stegagno Picchio, Giulia Lanciani e Raffaella D'Intino, estavam interessados pela literatura das viagens, produzida na época do Império Colonial Português.[11]

Durante a Ditadura Salazarista, todos os acontecimentos históricos que glorificavam o Antigo Império Colonial Português foram celebrados. Alfredo Pinheiro Marques criticou particularmente a "Exposição do Mundo Português" inaugurada em 1940 e as "Comemorações Henriquinas", celebradas nos anos de 1960. Contudo, um sucesso foi a publicação de coletâneas baseadas em documentações originais como, "Monumenta Henricina" de A. J. Dias Dinas e, por fim, "Portugaliae Monumenta Cartographica" de autoria de Armando Cortesão e Avelino Teixeira da Mota.[12]

Destarte, a historiografia portuguesa tem-se centrado em grande medida, nos aspectos militares, estratégicos, políticos e diplomáticos do Império Colonial, negligenciando por muito tempo, o elemento humano, os grupos subalternos e a formação de laços sociais transoceânicos e interculturais. O antropólogo Robert Rowland (2012), que durante anos esteve vinculado à Associação Portuguesa de Antropologia, argumentou que durante quase todo o século XX, em Portugal, faltava um diálogo entre as duas disciplinas – a história e a antropologia, acreditando que a relutância era mútua, pois "os antropólogos

11 Alfredo Pinheiro Marques, *A historiografia dos descobrimentos*, p. 28–30.

12 Ibidem, p. 31.

portugueses (...) nem se interessaram pelas problemáticas dos historiadores e pela investigação de arquivo, nem foram considerados pela comunidade dos historiadores como interlocutores significativos".[13] Enquanto os historiadores estrangeiros, incluindo os britânicos, franceses e belgas, começaram a explorar a diversidade étnica e cultural dos antigos impérios europeus, Portugal manteve-se fiel à sua própria narrativa historiográfica baseada na construção de uma identidade nacional, enquanto os antropólogos portugueses concentraram-se na etno-genealogia e na etnografia de carácter nacionalista.[14]

Durante o "Estado Novo" que durou mais de quarenta anos (1933–1974), a cultura popular portuguesa foi o principal tema de investigação na academia. Um dos resultados da investigação em torno da identidade portuguesa foi um artigo publicado em 1950, por Jorge Dias intitulado "Os elementos fundamentais da cultura portuguesa". Neste artigo, o autor tentou revisitar o "caráter nacional" da sociedade portuguesa, sendo ele inspirado pela antropóloga americana Ruth Benedict. Portanto, chamou a atenção para tais características do povo português como o seu carácter expansivo resultante da sua localização geográfica, a capacidade de adaptação a lugares, pessoas e ideias, bem como apontou para a alegada tolerância, "que imprimiu à colonização portuguesa um caráter especial inconfundível: assimilação por adaptação".[15] Assim sendo, vemos que o passado colonial foi analisado do ponto de vista da singularidade da nação portuguesa que na sua investigação historiográfica adotou um caráter eurocêntrico.

Vale a pena frisar que após o desmonte do Novo Estado e do Império Colonial na África, não ocorreram mudanças imediatas no

13 Robert Rowland, *Antropologia e História: A Propósito da Primeira Pessoa do Plural*, in: *Historiografia e Memórias (Séculos XIX–XXI)*, Sérgio Campos Matos, Maria Isabel João (eds.), Lisboa 2012, p. 43–54.

14 Mieczysław Jagłowski, *Szkic o związkach portugalskiej etnologii i antropologii z polityką*, „Entografia Polska" 2018, t. 62, z. 1–2, p. 233–254.

15 Robert Rowland, *Antropologia e História*, p. 43–54.

discurso histórico nacional do país. Robert Rowland (2012) observou tentativas mínimas de diálogo entre antropólogos e historiadores, para os quais a questão da identidade nacional continuava sendo um tema de pesquisa prioritário. Resultados desta pesquisa foram publicados em 1985, sob o título, "Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal" de autoria de José Mattoso e, em 1990, "Mito e mercadoria, utopia e prática de navegar" de Vitorino Magalhães Godinho. Contudo, para Robert Rowland, os trabalhos ainda refletiam uma análise histórica da identidade nacional portuguesa a longo prazo.[16]

Arthur Teodoro de Matos explicou que após a Revolução dos Cravos em 1974 e a Independência das antigas colônias africanas, o estudo da expansão ultramarina portuguesa não foi visto como politicamente correto. A Fundação Calouste Gulbenkian que, graças à sua neutralidade, conseguiu continuar a financiar projetos nesta área, tornou-se a iniciadora da investigação sobre o passado colonial após 1974. No entanto, os países africanos de língua portuguesa demoraram mais a abrir-se à investigação sobre a presença portuguesa em seus territórios. Na época, a investigação acerca da expansão portuguesa mudou, uma vez que os acadêmicos começaram a concentrar-se mais na história regional e durante um tempo, a investigação relativamente ao histórico imperial ou global foi abandonada.[17]

No entanto, depois de 1974, os historiadores portugueses começaram a investigar com mais frequência sobre vários aspectos da história colonial no Brasil. Jorge Couto, ao pesquisar os primórdios da colonização no Brasil, concentrou-se no papel das sociedades indígenas, mesmo daquelas existentes antes dos descobrimentos portugueses, e dos africanos, na formação da emergente nação brasileira.[18]

16 Ibidem, p. 54-58.

17 Artur Teodoro de Matos, *Obras Gerais*, in: *Vinte Anos de Historiografia Ultramarina Portuguesa 1972–1992*, Artur Teodoro de Matos, Luís Filipe Ferreira Reis Thomaz (eds.), Lisboa 1993, p. V.

18 Jorge Couto, *A Construção do Brasil*, Lisboa 1998.

As tribos indígenas brasileiras, enquanto os atores sociais conscientes, também foram abordadas por Ângela Domingues, que realçou as suas capacidades de assimilação, negociação e estratégia ao estabelecer relações de poder com o colonizador português.[19] Jorge Fonseca e Arlindo Manuel Caldeira, por sua vez, dedicam-se à análise da escravatura em Portugal, defendendo a tese de que os escravos africanos também tiveram uma influência significativa no desenvolvimento do Portugal moderno. Jorge Fonseca fez uma análise detalhada acerca da contribuição demográfica, económica e social dos negros, tanto escravizados como livres na Lisboa quinhentista,[20] enquanto Arlindo Manuel Caldeira enriqueceu estas histórias com as trajetórias individuais dos africanos que viveram em Portugal até ao século XIX.[21]

A partir dos anos 90, os historiadores portugueses têm tentado olhar para a história da expansão do seu país como para um processo histórico muito complexo. Foi nesta altura que foi lançada uma série enciclopédica intitulada "Nova História da Expansão Portuguesa", coordenada por Joel Serrão e Antônio Henrique de Oliveira Marques, em que cada volume foi dedicado a uma região selecionada do império, dando particular ênfase aos aspectos políticos, administrativos, econômicos, religiosos e culturais. A área colonizada, no entanto, era vista como um conjunto de várias regiões ligadas entre si por uma administração de Lisboa. Contudo, esta visão foi contrariada por uma publicação mais recente relativa à expansão portuguesa intitulada "História da Expansão e do Império Português", redigida por João Paulo Oliveira e Costa, João Damião Rodrigues e Pedro Aires Oliveira, na qual o Império Colonial Português é analisado sendo um espaço comum e fluído. A inovação desta monografia reside no fato de que

19 Ângela Domingues, *Quando os Índios Eram Vassalos. Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*, Lisboa 2000.

20 Jorge Fonseca, *Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista*, Lisboa 2010.

21 Arlindo Manuel Caldeira, *Escravos em Portugal. Das Origens ao Século XIX*, Lisboa 2007.

ela abre uma discussão em torno da política expansionista deste país e apresenta uma série de elementos que a influenciaram e podiam ter mudado o rumo dela, em vez de repetir as teses definitivas. Os autores mostram a construção do Império Colonial Português inserida numa política dinástica consciente, liderada pelos monarcas portugueses muito conscientes do seu poder. As ações políticas foram enriquecidas por elementos de grande importância para o leitor contemporâneo, como, entre outros, as alianças políticas, redes comerciais, os laços familiares, as migrações, o problema das fronteiras, o jogo de interesses, a geoestratégia ou a rivalidade.[22]

2.3 A narrativa historiográfica brasileira nos séculos XX e XXI

Na década de 1980, a Academia Brasileira confrontou-se com o desafio de democratizar e disseminar as fontes históricas da historiografia colonial e pós-colonial. As razões dessas mudanças foram em decorrência da maior liberdade intelectual, após a promulgação da Lei de Anistia em 1979, e, por conseguinte, o fim da Ditadura Civil-Militar em 1985. Para muitos historiadores brasileiros, as fontes documentais do histórico do seu país estavam inacessíveis porque muitas delas se encontravam em diversos arquivos, em diferentes partes, podendo estar localizados nas regiões mais remotas do Brasil ou até mesmo nos arquivos estrangeiros. A primeira iniciativa de recolha e digitalização de documentos originais do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa começou em 1991, e alguns anos mais tarde, em 1995, foi lançado o Projeto "Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio

22 João Paulo Oliveira e Costa, José Damião Rodriques, Pedro Aires Oliveira, *História da Expansão e do Império Português*, Lisboa 2014.

Branco".[23] Nos anos seguintes, foram publicados os primeiros artigos e trabalhos acadêmicos baseados nos documentos disponíveis no site do Projeto Resgate utilizados para uma revisão histórica com foco na história local e regional, bem como na história social e cultural.

A democratização do acesso às fontes históricas e a liberdade intelectual também contribuíram para novos avanços na realização de pesquisas históricas no Brasil, além do adensamento de um corpus de pesquisadores junto às universidades públicas. Em 1992, foi criado o Núcleo de Pesquisas e Estudos em História Cultural NUPEHC na Universidade Federal de Fluminense no Rio de Janeiro. O Núcleo rejeitou a investigação acerca da história política, cujo foco era a trajetória militar e diplomática, e iniciou estudos sobre a cultura e poder; cultura e género; e cultura e identidade – linhas de investigação que permitiram uma reflexão científica mais aprofundada em torno da cultura política, das relações baseadas no género e da construção de uma identidade.[24]

A Nova História passou a incluir áreas de pesquisa como a história dos movimentos sociais e do trabalho, enquanto o tema da pesquisa passou a acolher as pessoas anteriormente marginalizadas, como agricultores, trabalhadores assalariados e escravos. Portanto, aceitou-se a teoria de que estes sujeitos também eram uma espécie de agente histórico ainda pouco evidenciado no período em que se negou um modelo de dominação. Conceitos como o pensamento social, a

23 Esther Caldas Bertoletti, *Novas Para as Histórias Indígenas e da Escravidão Negra no Brasil Através do Subprojeto Advindo do Projeto Resgate Barão do Rio Branco*, in: *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à Escravidão Negra no Brasil, Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*, Juciene Cardoso et al. (eds.), Campina Grande 2016, p. 15–17.

24 Rachel Soihet, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa, *Apresentação*, in: *Culturas Políticas. Ensaio de História Cultural, História Política e Ensino de História*, Rachel Soihet, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa (eds.), Rio de Janeiro 2005, p. 7–10.

cidadania e os direitos individuais tornaram-se uma questão central nas pesquisas. Um marco importante foi uma nova reflexão a respeito do conceito de dominado e dominante, especialmente nas relações coloniais entre os escravos e seus senhores. As problemáticas sociais deveriam então substituir as preocupações socioeconômicas e, para além das categorias e ideologias de classe social, emergiram também as categorias de raça, etnia, gênero, além dos pactos e das negociações. Convêm ressaltar que, a Academia Brasileira não se inspirava nas relações hegemônicas entre os grupos subalternos conforme as teorias de *Subaltern Studies Collective,* mas principalmente nas pesquisas do historiador britânico Edward Palmer Thompson. Conforme Gomes (2005), Thompson combinou os valores e o comportamento de um grupo social com sua posição no mercado de trabalho, sua origem, gênero e tradições culturais. Assumia-se então, que esses fatores políticos e culturais eram a base da realidade social, e não apenas um efeito colateral. Em consequência disso, os historiadores brasileiros estenderam suas pesquisas a uma dimensão sociocultural, procurando entender a forma de pensamento dos diversos grupos subalternos. A metodologia científica mudou nessa altura e logo iniciou-se a busca por documentos-fonte que contivessem qualquer informação sobre as sociedades marginalizadas. Para tanto, foram reexaminados os documentos produzidos pelos grupos dominantes e procurou-se extrair "vozes" dos subalternos, ainda que em parte, tal prática continuasse a representar o ponto de vista da elite. Em decorrência disso, foram analisadas criticamente os documentos e notas explicativas judiciais e policiais contendo informações sobre todos os tipos de manifestações culturais.[25]

A revisão da história dos subalternos coloniais, em especial dos povos indígenas e escravos africanos, tem sido objeto de vários

25 Ângela de Castro Gomes, *História, historiografia e cultura política no Brasil*, in: *Culturas Políticas*, p. 21–26.

projetos de pesquisa, com fundos inclusive da petrolífera brasileira Petrobras. A partir do projeto, foram publicados dois catálogos, um dedicado à história dos indígenas e outro à escravidão, nos quais foram ressaltados todos os registros sobre o tema, com base em documentação preservada pelo Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa e divulgados no âmbito do Projeto Resgate.

2.3.1. História social da escravidão na historiografia brasileira do século XX

A presença de um escravo negro na sociedade colonial brasileira foi tema de debate praticamente desde o início da legalização da instituição escravista na América do Sul. Já nos séculos XVII, XVIII e XIX, o tema do estatuto dos escravos foi debatido por muitos intelectuais seculares e clericais, incluindo os padres António Vieira e Manuel Ribeiro Rocha, os advogados Luís de Oliveira Mendes, Balthazar Lisboa e Carlos Augusto Taunay. Nenhum deles conseguiu libertar-se do eurocentrismo ou escapar da prática de objetificar o escravo africano, sendo este privado de sua participação consciente na criação da sociedade colonial brasileira.[26] Um exemplo disso é o padre Manoel Ribeiro Rocha, que criticou os escravos africanos por suas tentativas de fuga, como resultado da violência vivida nas mãos dos seus senhores, pois, na realidade, o padre representava apenas o ponto de vista e os interesses da elite.[27]

Foi no século XX, que o mundo acadêmico se interessou mais pela história da escravidão, já que a jovem República brasileira buscava respostas para várias questões a respeito de sua identidade nacional.

26 Juciene Ricarte Apolinário, Josinaldo Sousa de Queiroz, *Reflexões sobre o Tema Escravidão Negra no Brasil. Historiografia e Documentação*, in: *Catálogo Geral*, p. 18.
27 Celia Maria Marinho de Azevedo, *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma Historiografia Comparada: Século XIX*, São Paulo 2003, p. 109.

Durante o período de domínio autoritário e centralista de Getúlio Vargas, entre 1930 e 1945, também conhecido como "Era Vargas", foi promovido o mito da suposta democracia racial, com o objetivo de integrar a cultura afro-brasileira no discurso nacional, cujos argumentos foram apresentados em uma monografia publicada, em 1933, intitulada "Casa Grande & Senzala". Seu autor, o sociólogo e antropólogo Gilberto Freyre, pregava uma visão utópica das relações idílicas entre escravos e seus senhores durante o período colonial, sendo estas baseadas no mestiço racial, biológico e cultural. Freyre (1933) falou de um "equilíbrio de antagonismos" em que o colonialista português, além de controlar o seu escravo, o criou e inclusive apreciou-o. Freyre não abandonou a prática colonial da hierarquização da sociedade colonial brasileira e a objetivação de grupos marginalizados e continuou a ver o povo negro como passivo e politicamente incapaz de agir. As sucessivas gerações de estudiosos brasileiros criticaram a tese de Gilberto Freyre de que o problema do conflito e da violência nas relações entre senhores e seus escravos havia sido completamente eliminado. Na década de 1950, durante a fase inicial da Guerra Fria, Roger Bastide e Florestan Fernandes realizaram várias pesquisas para compreender os processos de integração social e étnico-racial no âmbito dos projetos da UNESCO. Florestan Fernandes continuou sua pesquisa na chamada Escola de São Paulo, que reunia intelectuais da Universidade de São Paulo, incluindo seus alunos: Octávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso e Emília Viotti da Costa. O maior foco foram os aspectos da violência e da discriminação racial, explicando que esses dois elementos serviram de base para a escravidão brasileira. Por conseguinte, rejeitaram a tese de Gilberto Freyre sobre uma alegada simbiose racial, mas ainda assim não deram voz ao próprio escravo africano.[28] Em vez disso, apontaram os elementos fulcrais da

28 Juciene Ricarte Apolinário, Josinaldo Sousa de Queiros, *Reflexões sobre o Tema Escravidão Negra no Brasil*, p. 20–21.

escravidão, que eram a violência como relação basilar entre senhores e escravos, que os privava da possibilidade de comunicar-se entre si, portanto, criava dois mundos cultural e socialmente distintos e antagônicos entre si.[29] Vale acrescentar que, segundo Emília Viotti da Costa (1997), até o início do movimento abolicionista em meados do século XIX, os negros no Brasil não tinham direito de "falar" enquanto as suas queixas contra o homem branco praticamente não tinham poder causal. Segundo Viotti da Costa (1997), o mito da escravidão ser mais suave no Brasil e a idealização da relação entre senhores e escravos foram produto da sociedade colonial e da elite açucareira que desejava manter esse sistema a todo custo.[30]

Na década de 1980, por ocasião do centenário da abolição da escravatura no Brasil, surgiu um novo grupo de pesquisadores cercado por João José Reis, Silva Hunold Lara e Kátia de Queirós Mattoso, que reconheceram nos escravos as suas competências de negociação e de diálogo. Os escravos passaram a ser vistos por eles como um agente mais consciente da historiografia brasileira, e tal assunto tornou-se objeto de debate científico tanto nas universidades brasileiras quanto entre os estudiosos estrangeiros. Entre estes últimos, destacam-se Stuart B. Schwartz e James H. Sweet, que basearam suas pesquisas em documentos, entre outros, como fontes judiciais e inquisitoriais, além de estudarem a cultura e os costumes dos escravos africanos durante o período colonial do Brasil. A relação entre os escravos e os senhores começou a ser vista a partir da mediação, enquanto a sobrevivência dos escravos dependia não só da resistência, mas também, da sua adaptação às novas realidades que vinham surgindo. Kátia Mattoso, em sua monografia: "Ser escravo no Brasil", apontou para a capacidade de adaptação dos escravos ao sistema colonial, pois a

29 Suely Robles Reis de Queiroz, *Escravidão Negra em Debate*, in: *Historiografia Brasileira em Perspectiva*, Marcos Cezar de Freitas, Laura de Mello e Souza (eds.), São Paulo 1998, p. 106.

30 Emília Viotti da Costa, *Da Senzala à Colônia*, 4ª Ed., São Paulo 1997, p. 334–336.

sobrevivência deles dependia da compreensão de sua posição social. Sílvia Lara (1998) em "Campos de violência", por sua vez, acreditava existir um acordo não escrito entre senhores e escravos, e caso os escravos tivessem demonstrado fidelidade e obediência suficientes, conseguiram ganhar alguns privilégios.[31]

O historiador Adelmir Fiabani, que estudou as questões étnicas e raciais dos grupos afro-brasileiros, observou que muitos estudiosos tinham dificuldade em aceitar a teoria do possível diálogo entre senhores e escravos, tanto mais que se supusesse que esse diálogo teria sido uma iniciativa dos próprios escravos, justificando que "não se quer afirmar que havia relações idílicas entre escravos e senhores, mas sim padrões de negociações que poderiam partir dos próprios escravos."[32] No entanto, apreciou-se o agenciamento do escravo que deveriam se basear principalmente em ações conscientes voltadas contra as instituições de escravidão, como sabotagem, revolta, suicídio, fuga, criação de quilombos ou tentativas de preservar sua religião, cultura e patrimônio africano. Vale ressaltar também que os estudos sobre a escravidão brasileira muitas vezes assumiram o caráter regional. A maior parte da pesquisa foi realizada no Nordeste, principalmente nos estados da Bahia e Pernambuco, ou em Minas Gerais, na região sudeste.[33] Desta forma, a pesquisa realizada na época consolidou o fato de que o escravo africano estava atribuído a uma determinada localização geográfica ou a uma determinada atividade produtiva. O fato de o escravo poder ter sido sujeito a uma estratégia do Império e que ele próprio poderia também desempenhar determinadas atividades, determinar o seu próprio comportamento e negociar – foi ignorado por muito tempo.

31 Suely Robles Reis de Queróz, *Escravidão Negra em Debate*, p. 109–110.

32 Adelmir Fiabani, *Refletindo sobre Escravidão Negra, a Escrita sobre o Tema e as Fontes Documentais do Arquivo Histórico Ultramarino*, in: *Catálogo Geral*, p. 35.

33 Luciano Mendonça de Lima Filho, *A Escravidão na Paraíba Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos*, in: *Catálogo Geral*, p. 40.

2.3.2. Comunidades indígenas na historiografia brasileira

A história dos indígenas brasileiros, ao contrário dos escravos africanos, permaneceu intocada por quase todo o século XX. Gilberto Freyre (1933), escreveu sobre os indígenas na referida publicação de "Casa Grande & Senzala", mas a sua visão dos povos indígenas brasileiros não foi além dos padrões coloniais. O próprio Freyre era herdeiro da Casa Grande pelo fato de ser neto de latifundiário e passar suas férias na casa dos avós, tendo contato direto com os hábitos das fazendas de cana-de-açúcar na região nordeste, onde se concentrava uma grande maioria dos negros brasileiros. O seu contato com as comunidades indígenas foi escasso, portanto, isso ficou evidente quando os descrevera como bastante tradicionais, conservadoras e socialmente fechadas. Freyre (1933), criticou-os por serem muito apegados ao seu próprio passado e por resistirem a quaisquer mudanças, mas, por outro lado, apreciou o papel das mulheres indígenas no desenvolvimento da cozinha brasileira. Entretanto, desde os anos 1980, vem se evidenciando a atenção na natureza descompensada entre o contato da civilização europeia e os indígenas.[34] Contudo, é um fato que permitiu o reconhecimento do agenciamento indígena na Amazônia e tem sido constantemente indissociado dos movimentos ecológicos de luta pela preservação do patrimônio natural dos povos das florestas.

O agenciamento dos indígenas e a sua participação ativa na construção da identidade brasileira tornou-se tema de pesquisa na década de 1990. Pesquisadores como o antropólogo da cultura indígena Manuela Carneiro da Cunha e os historiadores John Manuel Monteiro, Maria Hilda Paraíso, Maria Regina Celestina de Almeida, Francisco Cancela, Graciela Chamorro e Juciene Ricarte pertenciam a um grupo pioneiro de estudiosos que tentaram extrair dos arqui-

34 Ângela Domingues, *Quando os Índios Eram Vassalos*, p. 19–20.

vos os documentos originais que demonstravam o agenciamento dos indígenas na narrativa historiográfica brasileira. Um dos principais desafios que impediu a investigação sobre o passado colonial indígena foi o problema da localização de documentos, pois muitos deles foram também guardados em arquivos espalhados pelo Brasil e pela Europa. Em 1994, Manuel Monteiro da Universidade de São Paulo e José Ribamar Bessa Freire da Universidade do Estado do Rio de Janeiro publicaram um guia de fontes indígenas nos arquivos brasileiros. Como parte deste projeto, foram lançados também os guias de arquivos nos estados do Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe, tendo como co-editoras, Maria Sylvia Porto Alegre, Marlene da Silva Mariz e Beatriz Gois Dantas. A divulgação do referido "Projeto Resgate" abriu novas oportunidades de investigação sobre a história indígena e assim, permitiu o acesso aos documentos existentes sobre este tema no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa.[35]

Assim sendo, os historiadores e antropólogos brasileiros trabalharam em estreita colaboração para abordar a questão do agenciamento indígena durante o período colonial. Destarte, foram considerados os fatores culturais e socioeconómicos que procuraram testemunhar a sua participação na vida colonial, por via do estabelecimento de contatos e diálogos entre a sociedade europeia ou até mesmo africana, sendo que esses contatos eram a base da sua identidade colonial negociada. Maria Regina Celestino de Almeida (2016) admitiu que muitos historiadores haviam anteriormente rejeitado a possibilidade da subjetividade indígena devido à falta de documentos originais. As novas fontes, contudo, permitiram romper com a narrativa historiográfica engessada, que apresentava os indígenas apenas como vítimas do sistema colonial, para quem a única forma de participação social era a luta contra o poder dominante. No começo do século XXI, a história

35 Juciene Ricarte Apolinário, *Instrumentos de Pesquisa e a Visibilidade das Memórias Indígenas nos Registros Documentais uma Reflexão*, in: *Catálogo Geral*, p. 22–27.

dos povos autóctones passou a ser analisada não só do ponto de vista das suas atividades de sobrevivência e autoproteção, mas também a partir das suas alianças, das relações com os missionários europeus, do processo de adaptação e catequização, enquanto aos líderes indígenas foi atribuído o papel de mediadores entre o mundo indígena brasileiro e os colonizadores portugueses. Maria Regina Celestino de Almeida concentrou suas pesquisas no rol dos indígenas na criação da cidade colonial do Rio de Janeiro, enfatizando que a história desta cidade poderia ser analisada tanto do ponto de vista das autoridades coloniais como dos próprios indígenas. Por outro lado, a manutenção das relações relativamente boas com os indígenas, de quem dependia a manutenção da colônia brasileira, era a grande prioridade da metrópole portuguesa. Isso foi evidenciado, entre outras coisas, pela correspondência do Governador do Rio de Janeiro, Martim de Sá, que esteve no cargo entre os anos de 1602–1608 e posteriormente 1623–1632, onde enfatizou sobre a importância de construir alianças com os povos indígenas brasileiros. Por outro lado, os indígenas também revelaram nas suas estratégias que não se limitavam só em cumprir os seus deveres de servir ao rei português. Além disso, a correspondência de governadores ou outros funcionários dos colonos e os demais colonos europeus demonstraram um complicado jogo de interesses entre as autoridades, a igreja e os indígenas.[36]

No entanto, a narrativa historiográfica contemporânea tem-se centrado na interação entre os colonizadores portugueses e os indígenas na tentativa de reconstruir as suas relações coloniais. Vale ressaltar que as principais fontes-documentais deste estudo foram a documentação oficial, cujo remetente/autor não foi um índio. Esses documentos incluem inventários, testamentos, documentos paroquiais, certidões de batismo, casamento e óbitos, bem como toda a

36 Maria Regina Celestino de Almeida, *Os Índios no Rio de Janeiro Colonial e nas Fontes Históricas no AHU*, in: *Catálogo Geral*, p. 28–31.

documentação fiscal e administrativa relativa às diversas formas de produção, correspondência oficial, documentos de inquisição, mapas e uma lista de indígenas que pagavam o dízimo.[37] Maria Regina Celestino de Almeida, também observou que a historiografia brasileira contemporânea está lentamente se afastando de uma visão dos indígenas como vítimas indefesas do colonialismo, privadas do seu agenciamento individual ou coletivo, caminhando para uma teoria acerca dos indígenas mais conscientes que cobiçavam melhores condições de vida, compreendiam a sua cultura, mostravam uma certa identidade coletiva e buscavam construir as suas redes de relações.[38]

2.4. Narrativa historiográfica acerca do Império Colonial Português

Desde a década de 1980, a narrativa histórica acerca da história do Brasil no quadro do Império Colonial Português também vem se transformado. Estudiosos começaram a afastar-se dos conceitos como "pacto" e "sistema colonial", exclusividade da metrópole, além de regras rígidas e diretrizes legais-administrativas que ligavam a colônia brasileira à metrópole portuguesa. Tal ideia de relações antagônicas entre o Brasil e Portugal foi impulsionada nos anos de 1940 por Caio Prado Júnior, autor de "Formação do Brasil Contemporâneo" e nos anos de 1970 por Fernando Novais, autor do livro "Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial 1777–1808". Prado Júnior (1942) criticou o "sentido da colonização" segundo a qual o Brasil deveria

37 Fátima Martins Lopes, *E os Índios Saíram das Prateleiras dos Arquivos*, in: *Catálogo Geral*, p. 34.

38 Maria Regina Celestino de Almeida, *Portuguese Indigenous Policy and Indigenous Politics in the Age of the Enlightenment: Assimilationist Ideals and the Preservation of Nature Identities*, in: *Enlightened Colonialism. Civilization Narratives and Imperial Politics in the Age of Reason*, Damien Tricoire (ed.), Halle 2017, p. 73–75.

satisfazer as necessidades e os interesses econômicos e comerciais da elite portuguesa, enquanto Fernando Novais tratava do monopólio colonial nas relações políticas e econômicas. Portugal era suposto ter poder econômico exclusivo sobre a sua colônia latino-americana, a qual sempre fora colocada num papel inferior. Para Novais (1979), as relações coloniais eram baseadas na dependência e na submissão total da colônia à metrópole. Além disso, no seu entender, Lisboa era o único centro de decisão, enquanto as colônias tinham por missão cumprir as decisões da sua soberania.[39] No entanto, a opinião diferente manifestou o historiador português Luíz Filipe Thomaz. Ao pesquisar a história do império colonial no Oriente, ele chamou a atenção para uma série de elementos que influenciam a co-criação deste espaço, tais como, as relações comerciais, as redes interpessoais e, sobretudo, uma série de compromissos alcançados entre os portugueses e os habitantes locais.[40]

Maria de Fátima Silva Gouvêa (2005), que estudou as hierarquias do poder e da administração do Império português, recorreu à tentativa de equilibrar o diálogo historiográfico entre a colônia e a metrópole. Cabe estar ciente de que o ponto de partida deste diálogo foi a revisão das relações econômicas entre o Brasil e Portugal. Ciro Cardoso defendeu a tese de que, embora as sociedades iberoamericanas se baseassem numa economia dependente das metrópoles europeias, eram governadas pelas suas leis de acordo com a sua própria dinâmica colonial. Já o John H. Elliott, que analisou as colônias espanholas na América, apresentou uma teoria revolucionária a respeito de uma "monarquia compósita". Assim, acreditava-se que as elites coloniais espanholas negociavam as suas condições políticas e

39 Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Pacto Colonial, Autoridades Negociadas e o Império Ultramarino Português*, in: *Culturas Políticas Ensaios de História Cultural, História Política e Ensino de História*, Rachel Soiher, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa (eds.), Rio de Janeiro 2005, p. 86–89.

40 Luís Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor*, 2ª Ed., Lisboa 1995, p. 205.

socioeconômicas com a metrópole de Madri, para a qual deveriam providenciar às elites, certas formas de autogoverno como garantia da estabilidade do domínio colonial. Como resultado, Maria de Fátima Silva Gouvêa (2005) apontou que a "interdependência" tornou-se um conceito chave para a compreensão das relações políticas e sociais entre o Brasil Colônia e Portugal. Teoricamente, a administração de Lisboa conseguiu transferir determinados mecanismos jurídico-administrativos da Península Ibérica para o território brasileiro, como as instituições administrativas ou jurídicas portuguesas seguindo o modelo das hierarquias societárias. No entanto, face aos problemas logísticos, como as enormes distâncias geográficas entre Lisboa e o território brasileiro, mesmo entre a própria capital brasileira Salvador, onde concentra os outros centros políticos e administrativos da colônia, foi necessário criar um mecanismo de representação política através da nomeação de funcionários locais, como o procurador, ou através da intensificação da comunicação sob a forma da troca de correspondências oficiais. Como resultado, foi criado um espaço para intermediários, incluindo funcionários coloniais, a elite, representantes das câmaras, mercadores e comerciantes, que construíram redes coloniais sociais, econômicas e políticas. A "interdependência" entre as colônias e a metrópole era uma garantia da sobrevivência do seu Império.[41]

2.5 António Manuel Hespanha e o pluralismo administrativo do Império Colonial Português

No início do século XXI, os historiadores de Portugal e Brasil procuravam chegar a algum ponto em comum numa análise conjunta sobre

41 Maria de Fátima Silva Gouvêa, *Diálogos Historiográficos e Cultura Política na Formação da América Ibérica*, in: *Culturas Políticas*, p. 67–84.

o Império Colonial Português. O tema das relações bipolares entre a metrópole *versus* a colônia, e o colonizador *versus* o colonizado foi se tornando uma coisa do passado, portanto eivado ao esquecimento.

Hoje, o Império Colonial Português é visto não como um Império homogêneo e centralizado, mas conforme a teoria do pluralismo administrativo, é compreendido por vários modelos de gestão que foram adotados nas diferentes regiões do território colonial. Os fundamentos do modelo de gestão tradicional foram mais facilmente transferidos para colônias com fronteiras territoriais definidas e estabilizadas, como no caso do Brasil, ou, em menor grau, nas colônias africanas, o que por sua vez, era impossível na Ásia, onde a administração colonial assumiu as fronteiras por uma forma principalmente militar e comercial.[42]

O autor da teoria do pluralismo administrativo foi António Manuel Hespanha, um historiador português, autor de "Às Vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político – Portugal – Séc. XVII". Nesta obra, o autor começou pela análise da história do direito, na qual se debruçou sobre o complexo sistema jurídico, administrativo e institucional da sociedade portuguesa na Era Moderna. O historiador defendia a tese de que a compreensão dos procedimentos legislativos não era suficiente para entender a complexidade da ordem social moderna. Portanto, acreditava-se que tal ordem dependia de muitos fatores, incluindo a cultura organizacional e os laços socioeconômicos.[43] Hespanha (2016) acreditava na teoria de um "reino da diversidade". O Reino de Portugal estava pressuposto a funcionar como um único corpo, mas a cada parte foram atribuídas certas ta-

42 António Manuel Hespanha, Maria Catarina Santos, *Os poderes num império oceânico*, in: *História de Portugal. O Antigo Regime*, Vol. 8, António Manuel Hespanha (ed.), Rio de Mouro 2002, p. 154–155.

43 Mais informações veja: Pedro Cardim, *António Manuel Hespanha*, in: *História e Historiadores no ICS*, Isabel Corrêa da Silva, Nuno Gonçalo Monteiro (eds.), Lisboa 2017, p. 23–34.

refas e funções, enquanto os indivíduos diferiam entre si em termos de "estatuto" e "privilégios".[44]

Desde a década de 1990, Hespanha incluiu o território colonial da África, América e Ásia que estudava a partir de teoria do pluralismo jurídico-administrativo. No decurso da sua investigação, observou que o mesmo modelo político baseado na diversidade institucional funcionava em todo o Império Colonial Português. Por isso, negou a teoria de que a metrópole portuguesa tivesse criado um projeto colonial grandioso.[45] Apesar de a periferia estar ligada à metrópole de Lisboa através de uma série de diferentes ligações, desde o político ao económico, para Hespanha, até o século XIX, não existia uma lei uniforme que abrangesse toda a área do Império. O historiador português chamou a atenção para a falta de um estatuto homogêneo que definia as sociedades coloniais e identificou também a flexibilidade junto ao nível jurídico na adaptação do sistema legislativo português às circunstâncias locais.[46]

Segundo Hespanha, (2016) a lei que regia o Império Português na altura era um sistema jurídico e caótico que incluía a legislação portuguesa, mas foi enriquecido com leis e costumes locais.[47] Portanto, ressaltou que, "os territórios ultramarinos não eram espaços sem direito, onde os laços dos colonos e seu direito pessoal eram

44 Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis. Hierarquias, Impedimentos e Privilégios na América Portuguesa*, in: *O Governo dos Outros Poder e Diferença no Império Português*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, p. 387–388.

45 Pedro Cardim, *António Manuel Hespanha*, p. 30–34.

46 António Manuel Hespanha, *Ancien Régime in the Tropics? A Debate Concerning the Political Model of the Portuguese Colonial Empire*, in: *Citizenship and Empire in Europe 200–1900*, Clifford Ando (ed.), Stuttgart 2016.

47 Idem, *Fazer um Império com Palavras*, in: *Governo dos Outros*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, p. 73–74.

apagados e substituídos por uma ordem dependente quer da distante metrópole ou das situações puramente conjunturais".[48]

No entanto, face à expansão ultramarina da Era Moderna, as estruturas estatais portuguesas estariam sujeitas às transformações sociais e jurídicas. O pluralismo jurídico como consequência da incoerência do direito europeu pretendia, segundo Hespanha (2016), facilitar aos portugueses a criação de uma nova realidade nas suas colônias, porque os costumes, normas ou decisões estabelecidas a nível local estavam muitas vezes acima do direito consuetudinário.[49]

2.6. A Monarquia Pluricontinental

Na sequência da produção científica de António Manuel Hespanha em torno da história colonial do Império Português, Nuno Monteiro (2012) observou que os anos 90 reuniram historiadores brasileiros e portugueses para estudar o seu passado colonial comum. Nota-se que, conforme sublinhou Monteiro, nunca houve uma visão homogênea do Império Português[50], que seria representada em apenas uma só voz pelas academias portuguesa e brasileira. Para Nuno Monteiro, a cooperação luso-brasileira iniciou-se com um estudo sobre a elite portuguesa no Brasil, que a partir de 1640, passou a demonstrar maior autonomia na tomada de decisões.[51]

Tal colaboração resulta em algumas teorias comuns sobre o Império português, e um dos principais conceitos atuais é a Monar-

48 Ibidem, p. 92.

49 Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis*, p. 387–388.

50 Nuno Gonçalo Monteiro, *Elites e Poder. Entre o Antigo Regime e o Liberalismo*, Lisboa 2012, p. 19–36.

51 Idem, *A Circulação das Elites no Império dos Bragança (1640–1808): Algumas Notas*, „Tempo" 2009, N.º 27, p. 51–54.

quia Pluricontinental. A teoria foi desenvolvida no início do século XXI por historiadores portugueses e brasileiros, incluindo Nuno G. Monteiro, Mafalda Soares da Cunha e João Fragoso, e umas das primeiras publicações conjuntas sobre o tema foram publicadas no Rio de Janeiro, em 2011 e 2012, numa monografia conjunta intitulada "Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português (…)"[52] e "Monarquia Pluricontinental e a governança da terra no ultramar-atlântico luso".[53] A teoria de uma monarquia pluricontinental baseou-se no conceito de pluralismo administrativo e político de António Manuel Hespanha e visava responder às teorias sobre os impérios coloniais espanhóis e britânicos que vinham surgindo desde os anos 90. No que diz respeito ao Império Colonial espanhol, a teoria de uma Monarquia Composta acima mencionada foi desenvolvida, de acordo com a qual este Império consistia em muitos reinos que eram, até certo ponto, institucionais ou legalmente independentes.[54] O historiador Jack Greene é o criador de *negotiated authorities* (autoridades negociadas), um conceito que rompeu com a ideia de subordinação das colônias britânicas à sua metrópole, criticando assim as principais teorias econômicas da dependência. Em sua opinião, o Império Britânico foi produto de um processo contínuo de negociação durante o qual o centro enfraquecido permitiu que a periferia colonial assumisse mais poder sobre os assuntos locais enquanto os seus habitantes desfrutavam de maior liberdade.[55]

52 Roberto Guedes (ed.), *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados*, Rio de Janeiro 2001.

53 João Fragoso, Antônio Carlos Jucá de Sampaio (eds.), *Monarquia Pluriconinental e a governança da terra no ultramar atlântico luso*, Rio de Janeiro 2012.

54 John Elliot, *A Europe of Composite Monarchies*, „Past and Present" 1992, Vol. 137, p. 48–71.

55 Jack Greene, *Negotiated Authorities. Essays in Colonial Political and Constitutional History*, Charlottesville–London 1994.

Ambas as teorias sobre os Impérios espanhol e britânico foram fundamentais para a construção do conceito português de um Império baseado no conceito da Monarquia Pluricontinental que assumia a existência de apenas um Reino e de muitas colônias localizadas em vários continentes. O rei era o chefe deste órgão colonial, no seio do qual várias instituições políticas e administrativas estavam ligadas entre si por relações baseadas na negociação e na concorrência.[56] João Fragoso sublinhou que o eixo principal da monarquia pluricontinental era um pacto entre a elite local chamada "nobreza da terra", as autoridades locais e a metrópole de Lisboa, bem como as relações pessoais entre a elite e as autoridades reais.[57] Observa-se que, a teoria de uma monarquia pluricontinental assumia a diversidade das relações de poder entre a elite e a administração real, mas ainda ignorava as relações que poderiam ser estabelecidas entre o rei e os subalternos que viviam na periferia colonial. Importa ainda destacar que este é um conceito emergente do Império Colonial Português, cujo qual alguns historiadores discordam.

Em 2019, foi lançada a última monografia de António Manuel Hespanha, "Filhos da Terra – Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa", na qual o autor estudou as sociedades portuguesas no espaço do Império Colonial informal que envolvia os agentes sociais, aqueles que viviam fora do controle político da Monarquia portuguesa. Hespanha enriqueceu a teoria da diversidade de estatutos políticos das colônias asiáticas de Luís Filipe Thomas (1985), e os conceitos de George Winius acerca de *Shadow Empire* (1991), com um novo e original ponto de vista das comunidades afro-africanas ou asiáticas livres, citando exemplos de bibliografia fora do espaço da língua portuguesa. Ao fazê-lo, tentou afastar-se de uma visão eurocêntrica

56 João Fragoso, *Prefácio*, in: *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: Escravidão, Governos, Fronteiras, Poderes, Legados*, Rio de Janeiro 2011.

57 Idem, *Introdução*, in: *Monarquia Pluriconinental e a Governança da Terra*, p. 7–16.

e considerar o ponto de vista dos grupos locais que interagiam com os portugueses. Além disso, o historiador português questionou os estereótipos sobre a política colonial luso-tropical, antigamente propagada por Gilberto Freyre, bem como criticou uma abordagem luso-brasileira de "homem cordial" criada por Sérgio Buarque de Holanda. Portanto, os portugueses foram apresentados como uma das tribos que vivia à margem do Império informal português, contribuindo desta forma para a teoria de Leonard Anday referente a uma *Portuguese tribe* – tribo portuguesa.[58]

No que diz respeito à teoria da "monarquia pluricontinental", a atual investigação acadêmica deste âmbito está atualmente centrada no espaço atlântico, incluindo a relação direta entre Lisboa, a colônia Sul-Americana e a costa ocidental da África. Contudo, tais contatos entre estas regiões precisam ser analisados em muitos níveis, tanto em termos de comunicação transatlântica de carácter político, comercial e social, quanto de políticas imperiais baseadas na violência e na exploração. No entanto, cada vez mais se atribui uma maior importância ao fato de que o mundo colonial português atlântico se baseava em redes formadas por diversos atores sociais que operavam em ambos os lados do Atlântico.[59] Desta forma, os grandes centros urbanos e portos atlânticos, tais como a cidade de Salvador da Bahia, são vistos tanto como lugares de diálogo e negociação entre a colônia e o centro, como de conflito permanente entre os mesmos. Além disso, servem como uma ponte transatlântica entre a América, a Europa e a África, que permite o contacto entre diferentes instituições e agentes sociais.[60]

58 António Manuel Hespanha, *Filhos da Terra. Identidades Mestiças nos Confins da Expansão Portuguesa*, Lisboa 2019, p. 40.

59 João Fragoso, Nuno Gonçalo Monteiro, *Um Reino e Suas Repúblicas no Atlântico. Comunicações Políticas Entre Portugal, Brasil e Angola nos Séculos XVII e XVIII*, Rio de Janeiro 2017.

60 *Salvador da Bahia: Retratos de Uma Cidade Atlântica*, Evergton Sales Souza, Guida Marques, Hugo R. Silva (eds.), Salvador–Lisboa 2016.

Com este capítulo, pretendeu-se apresentar as principais tendências do discurso historiográfico acerca do Império Colonial Português e dos grupos subalternos. Desta forma, percebe-se que as pesquisas apresentadas ao longo deste trabalho enquadram-se na narrativa historiográfica colonial contemporânea, enriquecendo-a com a "história escrita de baixo". Nesta investigação procurarei recriar e compreender a realidade do império português atlântico a partir da perspectiva de grupos subalternos heterogéneos e provar que eles também influenciaram a formação do mundo atlântico.

CAPÍTULO III

UM MOSAICO DA SOCIEDADE COLONIAL PORTUGUESA

3.1. Imagens dos portugueses acerca de seu império ultramarino na Época Moderna

No início deste capítulo, importa compreender que visão do Império tinham os portugueses durante a Idade Moderna. A tentativa de reflexionar sobre a sua mentalidade e as suas ideias sobre o seu próprio Império foi realizada com base em volumes do século XVII, dedicados à história do Império Português, escritos por Manuel de Faria e Sousa.[1] Posteriormente, foram publicados sete volumes sobre

1 Manuel de Faria e Sousa (1590-1649) foi Cavaleiro da Ordem Militar de Cristo, membro da antiga aristocracia portuguesa. Formou-se no período da União Ibérica, pelo que reconheceu a Espanha como a sua segunda pátria. Escreveu textos políticos de caráter religioso, moral e cultural. Nos volumes acerca do império português, incluiu os manuscritos oriundos de diferentes partes do mundo, os quais conseguiu coletar ao longo da sua vida. Manteve vários contatos com os viajantes e os missionários que o informaram sobre os costumes e tradições de civilizações localizadas nos outros continentes. Manuel de Faria de Sousa destacou diversas obras que lhe permitiram coletar as informações acerca da história de Portugal e da sua expansão ultramarina, como crónicas, documentos oficiais, judiciais ou administrativos, obras literárias ou poemas dos grandes poetas nacionais, bem como relatos religiosos elaborados por diversas confrarias, incluindo as dos jesuítas. Convém explicar que estes volumes foram escritos em espanhol, que naquela época era também a língua de comunicação em Portugal. Manuel de Faria e Sousa passou a maior parte da sua vida adulta em Madrid, mas dedicou a sua obra literá-

a história da expansão ultramarina portuguesa, três dos quais eram "Europa Portuguesa" (1667), três "Ásia Portuguesa" (1666–1675) e um volume da "África Portuguesa" (1681).[2] Vale ressaltar aqui que, acima de tudo, esse foi também o primeiro trabalho histórico, tão extenso e tão detalhado, sobre o funcionamento do Império Português em diferentes continentes, refletindo a visão com a qual talvez concordou uma nova dinastia de Bragança que subiu ao trono português. Todavia, não se pode esquecer, que estas obras também poderiam ter um carácter propagador, tanto mais que foram publicadas após a Independência de Portugal, na sequência da dissolução da União Ibérica, e um dos seus objetivos poderia ter sido o despertar dos sentimentos patrióticos entre o povo português.

As obras de Manuel de Faria e Souza, estavam repletas de descrições que indicavam a singularidade do povo português como nação e a sua longa, supostamente milenar história. Por outro lado, constituem também uma prova da construção e perpetuação precoce de certos mitos que os acompanharam por muito tempo durante a sua expansão ultramarina. Manuel de Faria e Sousa pode ter sido o precursor do mito sobre a singularidade da palavra portuguesa *saudade*, a qual incluiu no grupo de palavras que, segundo ele, não tinham formas equivalentes em nenhuma outra língua europeia, nem sequer em latim.[3] Entre as palavras supostamente existentes apenas em português, Faria e Sousa (1680), incluiu também a palavra *conquista*,[4] referente às áreas ocupadas ou colonizadas pelos portugueses. No dicionário do

ria a Portugal. *EVE – E-Cyclopaedia of Portuguese Expansion*, http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/content.php?printconceito=1045 (acesso: 6.02.2017).

2 Joaquim Luís Costa, *Novo Contributo Para a Compreensão da Vida e Obra de Manuel de Faria e Sousa*, „E-Revista de Estudos Interculturais do CEI-ISCAP" 2017, N.º 5, p. 6–7.

3 Manuel de Faria e Sousa, *Europa Portuguesa, Do rei D. Sebastião até Filipe III de Portugal*, Vol. 3, Lisboa 1680, p. 397.

4 Ibidem.

século XVIII publicado por Raphael Bluteau (1638–1734), encontrei a informação de que o verbo "conquistar" significava, naquela época, a ação de "conquistar – adquirir por armas o Senhorio e alguma terra, região, reino. Conquistar – conseguir. Conquista – ação de conquistar ou ato de adquirir".[5] De acordo com a enciclopédia portuguesa contemporânea, este termo deriva do verbo em latim *conquirere* que significa vencer, conquistar ou subjugar algo de forma armada.[6]

Com efeito, *as conquistas* significavam, portanto, os territórios ultramarinos dominados pelos portugueses, definidos como uma área periférica de importância secundária e um lugar de baixo nível de civilização, governado pela violência e pela ignorância.[7] Deve ser esclarecido que o espaço do Império Colonial Português era então chamada *Reino*, *Províncias* ou *Conquistas*, do qual este último era também incluído no título real, que era: *Rei de Portugal e dos Algarves, d'Aquém e D'Além-Mar em África, Senhor da Guiné e da Conquista, Navegação e Comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia, etc*. A adição das áreas geográficas da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia ao título real indicavam o alcance global do Império português, enquanto os conceitos de conquista, navegação e comércio tinham uma dimensão supra territorial e imaterial.[8]

Convém também pensar sobre a forma como os colonizadores portugueses definiam a si mesmos. Nos volumes de Manuel de Faria e Sousa (1680), prevalecem as descrições referentes a "triunfadores"

5 Antônio de Morais Silva, Rafael Bluteau, *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*, Vol. 1: *A–K*, Lisboa 1789, p. 312.

6 *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*, Porto 2003–2020, https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/conquistar (acesso: 11.02.2019).

7 António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, in: *Governo dos Outros*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, p. 96–97.

8 Ibidem, p. 77.

e "conquistadores". É também curioso notar que o termo "conquistadores" tenha desaparecido da análise contemporânea da história da expansão portuguesa. O historiador polonês Marian Małowist (1992) usou esta palavra no título da sua monografia intitulada "Conquistadores Portugueses", explicando, no entanto, que utilizou tal termo apenas de uma forma convencional.[9]

Estas considerações são importantes porque se referem aos termos que os portugueses poderiam ter usado durante a expansão ultramarina moderna. Se assumirmos que a *conquista* realmente significava para eles o ato de tomar algo pela força e de subjugar o território e as comunidades que lá habitavam, surge uma imagem agressiva da expansão portuguesa. No dicionário de Rafael Bluteau encontrei também o termo "colônia" que se refere a um lugar descoberto ou conquistado, para o qual foram enviadas pessoas de modo a povoá-lo, enquanto a pessoa que fundou a colônia – um colono. Uma diferença significativa entre a terra conquistada e a colônia foi que a primeira dizia respeito ao ato de conquista, enquanto a segunda era voltada à política populacional.[10]

Na época, existia uma certa convicção de que o Império Colonial Português tinha uma dimensão religiosa e comercial como alegadamente afirmou um dos tripulantes de Vasco da Gama ao chegar à Índia afirmando que, "viemos em busca de cristãos e de especiarias". Entretanto, Faria e Sousa acrescentou que não pretendia convencer o mundo de que a intenção dos portugueses era apenas pregar a Palavra de Deus, porém eles também não eram apenas mercadores".[11]

9 Marian Małowist, *Konkwistadorzy portugalscy*, Warszawa 1992, p. 12–13.

10 Rafael Bluteau, *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos*, Vol. 2, Coimbra 1712, p. 378–379.

11 Manuel de Faria e Sousa, *Europa Portuguesa, Do Diluvio Universal ao Portugal com Rei Próprio*, Vol. 1, Lisboa 1678, p. 29.

Nas obras de Manuel de Faria e Sousa, iremos perceber uma prática de glorificação da história portuguesa que se comparou com a história de outros países, especialmente dos Impérios romano, grego e egípcio antigo. O autor acreditava que, em contraste com as antigas organizações de estruturar pró-estatais – aquelas que entraram para a história por meio dos seus edifícios grandiosos, os portugueses deixaram uma cultura rica, como suas grandes realizações que somaram uma significativa contribuição para a ciência e o conhecimento do mundo moderno.[12]

Destaca-se aqui também a comparação das conquistas portuguesas com as alexandrinas, alegando que o Império de Alexandre, o Grande foi importante em termos de sua primazia na história e não por conta da sua dimensão, uma vez que, segundo o autor, "cosa es está que admira, porque de ninguna nación por grande que fuese su imperio, se puede decir que obrase en todas las cuatro partes del undo, sino de la Portuguesa solamente."[13] Aqui, torna-se visível uma abordagem fortemente eurocêntrica, nomeadamente na afirmação de que, "siendo Europa la mejor parte del mundo, es Portugal la mejor de Europa".[14]

Outra imagem que os portugueses podiam ter naquela época de si próprios era ligada à Lusitânia – o território oeste da Península Ibérica, e a primeira estrutura pró-estatal que eles afirmavam ser mais antiga do que a antiga Roma. Os descendentes dos lusitanos foram supostamente os portugueses, cuja responsabilidade consistia em reconstruir um antigo império, representando para estes, um conceito geográfico, mental e espiritual. A lenda da antiga Lusitânia circulou mesmo no século XVIII, e o adjetivo *lusitano* funcionou na

12 Idem, *África Portuguesa, História Desde as Conquistas de D. João i Até o Ano de 1562*, Lisboa 1681.

13 Idem, *Ásia Portuguesa, História da Índia, Durante a Dominação Castelhana (1581–1640)*, Vol. 3, Lisboa 1675, p. 402.

14 Ibidem, p. 402.

linguagem literária. O Império Ultramarino português era poeticamente percebido como *Paterna Monarquia* e os seus habitantes como *vassalos lusitanos*.[15] O fato de, no dia do aniversário do D. João V, ter sido realizado uma reunião na Academia Real da História, na qual Márquez de Fronteira deu uma introdução à História da Lusitânia da época romana,[16] mostra como tal que a lenda continuava viva. Deve-se ainda esclarecer que o propósito desta Academia, estabelecida por decreto real em dezembro de 1720, era escrever separadamente a história religiosa e secular do Reino de Portugal e das suas *conquistas*.[17]

Manuel de Faria e Sousa debruçou-se sobre as características nacionais dos portugueses, os quais apresentou como uma nação trabalhadora e corajosa que se destacava em termos de defesa, religião e talentos humanísticos. As mulheres também mostraram um talento notável nas artes, na literatura e no exército.[18] Os portugueses conseguiam comunicar-se em outros idiomas. O conhecimento de línguas estrangeiras foi altamente valorizado no período de expansão ultramarina moderna, e esta capacidade foi notada pelo jesuíta português António Vieira, que além de virtudes como religião, conversão, milagres, também acrescentou viagens e conhecimentos de outros idiomas.[19] Ainda por cima, desde o Renascimento se acreditava na Europa que a língua seria o fundamento do Império e o garante da sua sobrevivência. Sobre o fato de que se deve aprender a língua do Império, escreveu no século XV o filólogo napolitano Lorenzo Valla, em *De lingue Latinae elegantia*, alegava que, "um império vive e terá

15 Antonio de Sãe Caetano, *A imagem do sol felizmente nascido na maior das esferas Lusitanas & obsequiosamente celebrado na melhor parte do mundo*, Lisboa 1712, *BNB*, Livros Raros – 023, 001, 003, p. 12–15.

16 José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa" 1724, N.º 43, 26 Outubro, p. 344.

17 Idem, s.t., „Gazeta de Lisboa" 1720, N.º 50, 12 Dezembro, p. 400.

18 Manuel de Faria e Sousa, *Europa Portuguesa*, Vol. 3, p. 358.

19 Ibidem, p. 397.

vida na medida em que se ensina a língua e transmite a sua cultura aos novos súbditos". No século XVI, esta opinião era também partilhada pelo português João de Barros, autor da *Grammatica da Língua Portuguesa* que afirmava "que a herança do Império não são as crônicas, mas a língua como testemunha da sua vitória".[20] Manuel de Faria e Sousa também o confirmou, sublinhando que o português se tornou uma língua de comunicação não só na Europa, mas também em África, Ásia e América, e que as línguas, ao entrar nas terras com os conquistadores, tornaram-se um transmissor da tradição.[21]

Faria e Sousa (1680) afirmava que seus compatriotas tinham a alma de viajantes e exploradores, portanto homenageou aqueles que deixaram a sua terra natal para povoar outros continentes. Os numerosos exemplos dos portugueses desde os tempos da Lusitânia até ao século XVII, refletiam o desejo destes de serem reconhecidos e respeitados por ativamente construírem o seu Império e contribuírem para a história da Europa. Outro aspecto interessante desta obra é que o autor presta homenagem aos portugueses aparentemente comuns oriundos dos grupos sociais mais baixos que conseguiram fazer algo relevante para as suas comunidades. Nesse sentido, se vê uma tenta-

20 João de Barros, *Grammatica da lingua portuguesa*, Olyssipone 1540.

21 Manuel de Faria e Sousa, *Europa Portuguesa*, Vol. 3, p. 358. Entre os estudiosos renascentistas da língua portuguesa destacaram-se o dominicano Fernando de Oliveira, autor do "Gramatice de lingoagem portuguesa" (1536), Duarte Nune de Leão autor de "Ortographia de lingoa portuguesa" (1576), enquanto os primeiros tradutores poliglotas destacaram-se Gaspar de Gama e Duarte Barbosa. Os portugueses também tentaram entender outras línguas, sendo o exemplo disso um livro publicado pelo jesuíta João Rodrigues, no século XVII, "Arte de Lingua de Iapan". No Brasil, por sua vez, os jesuítas publicaram vários dicionários, tentando padronizar as línguas faladas pelos indígenas brasileiros. Entre eles estão o trabalho de José de Anchieta - "Arte de Gramática de Linguas mais usadas na costa do Brasil" (1590), de Antônio de Araújo – "Catecismo na Língua Brasílica" (1618) e de Luís Figueira. "Arte de Língua Brasílica" (1621).

tiva de construir uma identidade comum e um sentimento de apego ao país por parte das pessoas pertencentes a diferentes grupos sociais.

O historiador britânico Charles Boxer acreditava que os portugueses conseguiram criar laços sociais, específicos entre os vários grupos sociais que se estendiam desde o centro até a sua periferia colonial. Como prova da sua tese, referiu-se ao exemplo do Governador holandês de Batávia, van Deman, que após a derrota dos portugueses na Ásia, apontou para a "forma de apego das gentes portuguesas às colônias, a ponto de se esqueceram do regresso à metrópole".[22] Os historiadores portugueses, Teresa Lacerda e João Paulo Oliveira e Costa, por sua vez, referiram-se ao porto luso-chinês de Macau, onde os portugueses que ali viviam nos séculos XVI e XVII, tivessem nascido na Europa ou na Ásia e casaram com mulheres asiáticas. Do fruto de tais uniões foram os filhos mestiços que "(…) conheciam as línguas locais, nunca tinham visto Portugal e a Europa, nem sequer o Mundo Atlântico, mas também falavam a Língua Portuguesa, assumiram oficialmente a Fé no Evangelho e as regras da Igreja e eram em regra, defensores do Império Português".[23]

Uma visão mais crítica em relação a este tema foi expressa por um viajante francês do século XVIII que, segundo ele, os portugueses não sabiam se beneficiar das suas colônias. Na opinião do viajante, Portugal era escassamente povoado e o clima desfavorável fazia com que seus habitantes fossem "indolentes e pouco industriosos." Além disso, não possuíam competências empresariais e comerciais, o que os impossibilitava de extrair os tesouros localizados nos territórios ultramarinos.[24]

22 Charles R. Boxer, *O Império Marítimo Português 1415–1825*, Lisboa 2011.

23 João Paulo Oliveira de Costa, Teresa Lacerda, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV–XVIII)*, Lisboa 2007, p. 88.

24 Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne où l'on traite de la Cour, de Portugal, de la Langue Portugaise, & des Moeurs des Habitans; du Gouvernment, des Revenus du Roi, & e de les Forces par Mar & par Terre; des Colonies Portugaises & du*

3.2. Esboço dos subalternos que viviam no espaço colonial atlântico do Império Português

O espaço geográfico do Império Colonial Português no Oceano Atlântico pode ser visto de acordo com o conceito do "Mundo Atlântico". Acredita-se que os povos que viviam ao longo das costas da América, África e Europa criaram uma cultura própria que resultava das relações duradouras comerciais, sociais e mesmo políticas. O geógrafo Donald William Meinig (1986) definiu esse mundo não apenas como um ponto de encontro para diversas culturas, mas sobretudo como um sistema complexo que envolvia diferentes elementos. Em primeiro lugar, tal mundo representava um modelo social imposto por um "criador europeu agressivo" que percebia a sociedade que o rodeava de uma forma eurocêntrica. Contudo, o Mundo Atlântico nasceu também como resultado de conquistas, migrações, tráfico de pessoas, conflitos, assimilações e negociações. Foram estabelecidos certos vínculos entre os europeus, os indígenas e os africanos, embora nem sempre de forma voluntária, porém tais relações passaram a ser compreendidas em termos da religião, cor e origem. Meinig (1986) acreditava, no entanto, que para compreender melhor as complexas regras que regiam o Mundo Colonial Atlântico, a distinção entre pessoas por raça, religião ou nacionalidade era ainda muito superficial.[25] Referindo-se a esta teoria, as características acima mencionadas serão o ponto de partida para a compreensão dos subalternos como agentes sociais que viviam nas periferias coloniais, e não apenas vistos como surgidos em consequência do colonialismo.

O Império Português Atlântico era constituído por diversos grupos sociais, étnicos, raciais e religiosos. A periferia do Império

Commerce de cette Capitale, Paris 1730, in: *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros*, Tradução, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves, Lisboa 1984, p. 83.

25 Donald William Meinig, *The Shaping of America. A Geographical Perspective on 500 Years of History*, Vol. 1: *Atlantic America, 1492–1800*, New Haven–London 1986, p. 79.

seria uma extensão do Reino de Portugal e constituía o seu transoceânico *continuum*. Nos tempos modernos, essas colônias não tinham um sistema político e jurídico separado da metrópole.[26] As diferenças entre eles baseavam-se, sobretudo, em diferenças étnicas e culturais, e não numa abordagem jurídica diferenciada.

Do ponto de vista jurídico, havia uma divisão entre os nascidos em Portugal, aqueles sendo designados como naturais ou nativos e os demais estrangeiros. A nível nacional, o conceito moderno de cidadania significava o sujeito pertencer a uma determinada comunidade, obtendo dela certos benefícios políticos ou econômicos, mas também a obrigação de respeitar um determinado sistema jurídico. No nível local, havia uma distinção entre residentes de uma determinada cidade (locais) e os chamados vizinhos (vizinhança). Um português era considerado como tal, nascido no território nacional, a não ser que havia nascido no território ultramarino tendo um pai português. No caso em que o progenitor não era de origem portuguesa, a cidadania podia ser requerida desde que o pai vivesse no país há mais de dez anos e fosse proprietário de terras. Por razões religiosas, os *pagãos* ou *gentis*, foram privados de tais direitos.[27]

Diante da exposição do tema, pretendo também caracterizar os potenciais grupos subalternos que viviam no espaço colonial do Império Português Atlântico, considerando diversas terminologias na língua portuguesa. Por razões práticas, os subalternos foram divididos nas seguintes categorias: minorias religiosas, minorias étnicas, divisões raciais, status social, gênero e um grupo de miseráveis e perseguidos que viviam fora da lei no "Império Sombra".

A análise dos subalternos neste capítulo tem por base a legislação portuguesa moderna que estava em vigor na altura, bem como as

26 Pedro Cardim, *As Cortes de Portugal e o Governo dos Territórios Ultramarinos (Séculos XVI–XVII)*, in: *Governo dos Outros*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, p. 441.

27 António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, p. 83–84.

observações de terceiros como viajantes e missionários. No entanto, não há dúvida de que tal análise de subalternidade e dos subalternos ainda corresponde aos termos na língua alemã, *vertreten* e *darstellen*. Através da promulgação das leis, a autoridade falou pelos subalternos e em favor das suas necessidades, enquanto as descrições de terceiros sobre os subalternos apenas representavam a sua imagem superficial. Contudo, isto nos dá uma primeira ideia de uma realidade com a qual os subalternos foram confrontados e esta visão será tratada no decorrer do trabalho.

3.2.1. As minorias religiosas: infiéis, judeus e cristãos-novos

Os infiéis, judeus e cristãos-novos permaneceram à margem da sociedade e na subalternidade em razão das suas diferentes práticas religiosas. A religião constituía um dos principais determinantes da integração na Monarquia Portuguesa, daí os subalternos se dividirem entre "bárbaros", gentios, cristãos-velhos, infiéis, mouros, cristãos-novos e judeus. O batismo trouxe aos autóctones a oportunidade de ingressar na sociedade dos colonizadores europeus, razão pela qual os povos pagãos, indígenas e africanos optaram por mudar de religião. Segundo António Manuel Hespanha (2016), qualquer pessoa que aceitasse o cristianismo poderia beneficiar-se das leis e práticas sociais estabelecidas localmente, desde que não interferissem nos ensinamentos da Igreja.[28]

O temor e a constante desconfiança manifestada para com as minorias religiosas, de que estas professaram a sua fé secretamente, foi a razão pela qual foi fundada a Inquisição em Portugal, em 1536. Os tribunais inquisitórios condenavam dois grupos de pessoas: o

28 Ibidem, p. 85-86.

primeiro incluía aqueles que cometeram crimes contra a Igreja, incluindo os cristãos-novos, e o segundo – aqueles que pecaram por motivos morais e sexuais, tais como bígamos, hereges, sodomitas, bruxas, visionários, blasfemos, os que davam falsos testemunhos e os inquisidores desonestos ou sacerdotes incontrolados em suas luxúrias. Este segundo grupo será descrito com mais detalhes neste capítulo, mais adiante.

Destarte, a intolerância para com todas as minorias religiosas se manifestava de várias maneiras. Os judeus e os muçulmanos foram proibidos de manter relações físicas com os cristãos. A lei portuguesa não permitia relações entre pessoas de diferentes religiões, mas não proibia tais relações entre pessoas de diferentes cores de pele.[29] Como consequência disso, ambas as minorias religiosas foram obrigadas a distinguir-se na sociedade portuguesa vestindo seus trajes tradicionais, tal como definidos nos pormenores pela lei.[30]

Os mouros que viviam em Portugal foram proibidos de se deslocarem livremente para o Reino de Fez, conhecido como "Terra dos Mouros" ou outras regiões de África sob pena de confiscação de toda a propriedade agrícola e a perda da liberdade pessoal, tendo aplicado a pena também àqueles que os ajudaram a viajar para África. Desta forma, esperava-se que eles não voltassem mais às suas antigas crenças e tradições. Acrescenta-se que a proibição abrangia também os portugueses e os estrangeiros residentes em Portugal e nas colónias, das quais não

29 *Título XIV. Do Infiel que dorme com alguma Cristã, e do Cristão que dorme com Infiel*, in: *Codigo Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal. Livro V por Candido Mendes de Almeida*, Rio de Janeiro 1870, p. 1164.

30 *Cortes de Évora de 1481–1482. Capítulo da dissolução dos Judeus e Mouros os tratos e conversações dos Cristãos. Alguns documentos para servirem de provas a parte 2ª das memorias para a história, e teoria das Cortes gerais que em Portugal se celebraram pelos Três Estados do Reino*, Lisboa 1828, p. 187; *Título XCIV. Dos Mouros e Judeus, que andam sem Sinal* (1603), in: *Codigo Philippino ou Ordenações*, p. 1245.

era possível ir à "terra de Mouros", sem um documento emitido pela administração real que permitisse tal viagem.[31]

Uma das formas de eliminar pessoas indesejadas era enviá-las nas zonas fronteiriças de áreas escassamente povoadas, sendo tal prática comum em Portugal a partir dos finais da Idade Média. O degredo proporcionava ao delinquente a oportunidade de cumprir a pena, ser perdoado e de receber proteção contra uma eventual vingança. Na era da expansão marítima moderna, os excluídos da sociedade foram enviados para a África, Índia ou Brasil para povoar essas terras, recordando que o exílio foi sentenciado tanto pelos tribunais civis como pelos inquisitoriais. A pena de degredo podia ser de alguns anos, mas poderia se estender até o final da vida, embora fosse possível pedir perdão por motivos de doença ou de laços familiares com a nobreza.[32]

Estima-se que, entre 1550 e 1720, mais de 17.000 pessoas foram condenadas a pena de degredo, das quais cerca de 12.750 foram sentenciadas pelos tribunais civis e 4.250 por decisão da Inquisição. A Igreja apoiou a administração régia no combate a todas as ameaças religiosas e morais que desafiavam a estabilidade da sociedade portuguesa. Isso porque, segundo Geraldo Pieroni (2000), em monarquias de cultura cristã, o pecado era muitas vezes equiparado ao crime, portanto, o pecado e a salvação, bem como o crime e a punição, eram elementos essenciais da legislação portuguesa no Código Filipino que estava em vigor naquela época.[33]

Convém analisar as sociedades de judeus e dos cristãos-novos, as quais durante muitos séculos foram vítimas da intolerância

31 *Título CVIII. Que nenhuma Pessoa vá a Terra de Mouros sem Licença do Rei*, in: *Codigo Philippino ou Ordenações*, p. 1259.

32 Carolina Marques, *Notas sobre o Degredo no Império Português: A Colônia Americana*, in: *Texto Integrante dos Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP*, São Paulo 2008, p. 1–2.

33 Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino. A Inquisição Portuguesa e o Degredo Para o Brasil Colônia*, São Paulo 2000, p. 284–285.

religiosa e cujos direitos foram reduzidos. Entretanto, nas colônias constituíam a base da economia e do comércio local. Percebe-se que não foi até 1773, que as diferenças legais entre *cristãos-novos* e judeus foram abolidas.[34]

Os primeiros judeus chegaram em grande número a Portugal, em 1491, quando os Reis Católicos expulsaram do seu país todos aqueles que se recusaram a aceitar a religião católica. Segundo o cronista castelhano Abraão Zacuto (1452–1515), mais de cento e vinte mil judeus fugiram para Portugal, enquanto o cronista português do século XVI, Damião de Góis (1502–1574), relatou cerca de vinte mil famílias. Em 1496, D. Manuel I ordenou a expulsão do país de todos os judeus a quem chamou *filhos da maldição.* Foi uma decisão política, com a qual o soberano se comprometeu em troca do casamento da princesa espanhola D. Isabel, filha de Fernando II de Aragão e Isabel I de Castela. Para quem conseguiu permanecer em Portugal, as autoridades procuraram impedir a sua integração na sociedade, por exemplo, impondo uma obrigação de residência numa determinada zona,[35] conhecida por *alfamas* ou *judiarias,* e de vestir "sinais vermelhos de seis pernas cada um no peito acima da boca do estômago, e que estes sinais tragam nas roupas, que trouxerem vestidas em cima das outras".[36]

O surgimento do grupo religioso, que incluía cristãos-novos remonta ao início do século XVI. Segundo a crônica de Damião de Góis, D. Manuel permitiu que os judeus deixassem o país e obrigou-os a aparecer no porto de Lisboa. O clero derramou água benta sobre as vinte mil pessoas que ali se reuniram. Por causa disso, foram bati-

34 Boris Fausto, *História Concisa do Brasil*, São Paulo 2001, p. 31.

35 Jean-Fréderic Schaub, *Reflexões para uma História Política das Categorias Raciais no Ocidente*, in: *Governo dos Outros*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, p. 115.

36 *Título LXXXVI. Que os Judeus tragam sinais vermelhos*, in: *Ordenações do Senhor Rei D. Affonso V. Livro II*, Coimbra 1787, p. 499–501.

zados e deram origem a um novo grupo religioso. No entanto, a sua conversão ao catolicismo não lhes garantiu direitos iguais, portanto, a sua presença foi estritamente controlada e regulada por leis apropriadas. Segundo os inquisidores, o batismo tinha apenas um significado simbólico, e muitos dos conversos ainda procuravam uma maneira de praticar o judaísmo. Por conta do decreto de 1567, foram proibidos de deixar o Reino sob ameaça de exílio para o Brasil. Só o Rei Sebastião (1557–1578) lhes concedeu o direito de deixar o país livremente, em troca de uma soma de dinheiro equivalente a "225 mil cruzados", o qual seria supostamente investido em expedições militares à África. Por outro lado, as autoridades portuguesas tentaram controlá-los e estavam conscientes que o seu papel era indispensável ao comércio, à indústria e à agricultura portuguesa.[37]

Ao longo da Idade Moderna, aumentou a intolerância para com os cristãos-novos que eram acusados de praticarem as suas tradições clandestinamente. Geraldo Pieroni (2000), observou que "cristão-novo estava sempre associado ao judaísmo; suas origens estigmatizavam-no diante do fervoroso catolicismo português".[38] Foram gradualmente privados do seu passado, da sua tradição, da sua língua, do seu local de culto e dos seus próprios ritos religiosos,[39] e restringiram o seu acesso a posições públicas, militares e religiosas até sexta geração,[40] devido ao fato de pertencerem a uma "raça de cristão novo, mouro ou mulato".[41]

37 Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino*, p. 108.

38 Ibidem, p. 96-97.

39 Anita Novinsky et al., *Os Judeus que Construíram o Brasil. Fontes Inéditas Para Uma Nova Visão da História*, São Paulo 2016, p. 93.

40 Laima Mesgravis, *História do Brasil Colônia*, São Paulo 2017, p. 114.

41 *"Alvará de 11 de Outubro de 1666*, in: *Legislação Portugueza por José Justino de Andrade e Silva 1675–1683 e Suplemento à Segunda Série 1641–1683*, Lisboa 1857, p. 276–277.

A Inquisição perseguiu todos os infiéis, hereges e apóstatas, e acima de tudo os cristãos-novos. Estes últimos estavam sujeitos a um controle social e foram suspeitos de se afastarem da religião católica e de praticarem secretamente o judaísmo. Estima-se que, cerca de quarenta mil de todos os processos inquisitoriais, ou seja, cerca de 80–90%, foram as denúncias que tratavam da prática do judaísmo.[42] Entre 1533 e 1668, um total de 8.644 julgamentos foram realizados no Tribunal da Inquisição de Évora, o que correspondia a 84%, ou seja, 7.269 casos. Nos anos 1540–1629, em Lisboa, foram condenadas 5.090 pessoas, das quais 68,7% (3.770 pessoas) eram cristãos-novos. Entre os anos de 1579–1599, foram acusados pela Inquisição em Coimbra, 144 pessoas que foram acusadas de judaísmo e queimados na fogueira.[43]

Geraldo Pieroni (2000), destacou que inclusive as pessoas inocentes, contra quem não haviam provas dos seus alegados crimes, foram levadas aos Tribunais da Inquisição de Lisboa, Coimbra ou Évora.[44] Aqueles cristãos-novos que não confessavam na época de Natal ou na Páscoa foram acusados de heresia,[45] embora haja casos em que demonstravam que para alguns destes acusados, a religião católica desempenhou um papel significativo em suas vidas.[46]

Ainda no século XVIII, a Inquisição praticou os *Autos-da-fé*, durante os quais o culpado confessava publicamente seus pecados de rejeitar a religião cristã. Este fato é evidenciado por uma notícia divulgada em *Gazeta de Lisboa*, datada de 20 de junho de 1720, sobre 43 pessoas sendo acusadas por bigamia, feitiçaria, judaísmo e pertença à seita Miguel de Molinos, sendo que no total acusados 29 foram ho-

42 Fernando Cacciatore de Garcia, *Como Escrever a História do Brasil. Miséria e Grandeza*, Porto Alegre 2014, p. 75.

43 Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino*, p. 113–114.

44 Ibidem, p. 102.

45 Ibidem, p. 101.

46 Ibidem, p. 105-106.

mens e 14 mulheres. Deste grupo, um homem e uma mulher, ambos seguidores do judaísmo, foram condenados à morte na fogueira.[47]

As sucessivas gerações de judeus e cristãos-novos permaneceram à margem da sociedade ibérica. Nelson Omegna (1969), explica-o pela sua "imagem diabólica" espalhada tanto em Portugal como na colônia brasileira, uma vez que estes grupos se dedicavam a várias atividades que eram incompreensíveis para o resto da sociedade como a medicina, a impressão de livros ou a usura. No caso de serem culpados pela usuária, era frequente obrigar as famílias inteiras a vestirem roupas com cores específicas como forma de castigo.[48] De acordo com Fernando Cacciatore de Garcia (2014), uma das motivações para a perseguição dos cristãos-novos pode ter sido a vontade de confiscar seus bens, o que permitiria à administração de Lisboa financiar parcialmente o Império e suas conquistas marítimas.[49]

Além da perseguição pela Inquisição e das numerosas restrições impostas pela legislação portuguesa, os cristãos-novos tiveram que enfrentar uma falta de aceitação por parte dos grupos judaicos. Anita Novinsky, historiadora brasileira de origem polonesa salientou que os cristãos viam os cristãos-novos como judeus, enquanto os judeus os viam como cristãos, de modo que estes não sentiam que pertenciam a qualquer uma destas categorias. No caso daqueles que viviam na região brasileira da Bahia, nenhum dos documentos dos processos da Inquisição provou a sua preferência religiosa. Novinsky (2016) negou que a religião tivesse um papel significativo para eles no

47 José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa" 1720, N.º 25, 20 Junho, p. 200.

48 Nelson Omegna, *Diabolização dos Judeus. Martírio e Presença dos Sefardins no Brasil Colonial*, Rio de Janeiro–São Paulo 1969.

49 Fernando Cacciatore de Garcia, *Como Escrever a História do Brasil*, p. 74–75.

Brasil, pois o que mais os caracterizava na América Latina era o seu senso de independência religiosa e sua visão crítica de sociedade.[50]

O Brasil foi o país que abriu novas oportunidades políticas, comerciais e econômicas para muitos cristãos-novos perseguidos e marginalizados na Península Ibérica. Entre os primeiros colonos no Brasil, foram os cristãos-novos que mais contribuíram para o desenvolvimento da agricultura, especialmente nas plantações de cana-de-açúcar, na mineração de ouro e no comércio transatlântico de mercadorias e escravos. Desta forma, no futuro fundaram uma classe média rural e urbana. Nas plantações, tornaram-se influentes senhores de engenho, plantadores, comerciantes de escravos, além de desempenharem numerosas funções a nível técnico, como o mestre de açúcar. Nas cidades, por sua vez, ocupavam cargos de advogados, médicos, farmacêuticos, ourives, sapateiros, ferreiros, professores, músicos e lojistas.[51] Em Portugal, foi-lhes negado por lei, o direito de ocupar cargos públicos, mas no Brasil colonial, a partir do século XVIII, podiam exercer algumas funções públicas. Segundo alguns cronistas e viajantes, no século XVII, pelo menos a metade dos comerciantes de Salvador da Bahia eram cristãos-novos, e no Rio de Janeiro, segundo o viajante francês François Froger, eles representavam até três quartos da população branca. Não se deve esquecer da existência das comunidades dos cristãos-novos na África, aonde, já no final do século XV, chegou à ilha de São Tomé, o Capitão Álvaro Caminha levando consigo cerca de dois mil filhos dos cristãos-novos.[52]

A desconfiança e os receios em relação a estas minorias religiosas intensificaram-se na segunda metade do século XVII, supon-

50 Laura de Mello e Sousa, *Aspectos da Historiografia da Cultura sobre o Brasil Colonial*, in: *Historiografia Brasileira em Perspectiva*, Marcos Cezar de Freitas, Laura de Mello e Souza (eds.), São Paulo 1998, p. 31.

51 Fernando Cacciatore de Garcia, *Como Escrever a História do Brasil*, p. 72–81.

52 *Sobre os costumes de S. Tomé. Extractos de informações anteriores a 1820*, „Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa" 1903, N.º 8, Agosto, p. 318–319.

do ser uma resposta ao apoio prestado por alguns conversos para os holandeses na época das invasões holandesas no nordeste brasileiro entre 1630 e 1654. Com a vitória dos portugueses, estes não perdoaram a colaboração com as forças inimigas, o que agravou a situação dos cristãos-novos no Brasil.[53] Por isso, surgiu uma ideologia antisemita disseminada por tais obras como, "Breve discurso contra a perfidia herética do judaísmo" (II ed. 1623), "Honras cristãs nas afrontas de Jesus Cristo" (1625) e "Sentilea contra os judeus" (1684). Na primeira metade do século XVIII, até 211 pessoas foram acusadas de judaísmo. Algumas delas foram perseguidas por seus altos lucros das atividades de mineração de ouro e diamante na região de Minas Gerais. Entre 1710 e 1747, um total de 57 convertidos foram detidos e cujos bens foram confiscados, dos quais 14% foram sentenciados para a fogueira. No entanto, algumas pessoas foram perseguidas por razões ideológicas, porque proclamaram algumas opiniões liberais e exigiram uma maior liberdade econômica.[54]

Tal desconfiança constatei na obra moralizadora publicada em Lisboa, em 1728, por Nuno Márquez Pereira, "Compendio narrativo do Peregrino da América que trata de vários discursos espirituais e morais, com muitas advertências e documentos contra abusos, introduzidos pela malícia diabólica no Estado do Brasil".[55] Em seguida, o

53 Mark A. Burkholder, Lyman L. Johnson, *Colonial Latin America*, New York–Oxford 1990, p. 198.

54 Anita Novinsky, Daniela Levy, Eneida Ribeiro, Lina Gorenstein, *Os Judeus que Construíram o Brasil*, p. 145–179.

55 Segundo Jean Luiz Neves Abreu, esta percepção integra a tradição da demonização dos judeus da América portuguesa, visível tanto nas cartas jesuítas como nos tratados morais, e o próprio peregrino procurava provas da presença do diabo na vida quotidiana dos brasileiros do século XVIII. Jean Luiz Neves Abreu (2004). Veja: Jean Luiz Neves Abreu, *Peregrinação e Alegoria: uma Leitura do Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, „Topoi: Revista de História" 2004, N.º 5 (9), p. 82. Deve ser explicado, porém, que a suposta peregrinação que começou na Bahia e foi continuada pelo centro-oeste de Minas Gerais, provavelmente nunca acon-

autor adverte que, "os judeus continuavam sendo tratados com desconfiança e desprezo, vistos como inimigos da fé cristã e encorajados a converterem-se, de modo a se protegerem dos supostos demônios.[56] Chamavam-nos "pertinazes" e "traidores de Cristo", acusados de "mentiras e enganos".[57] Por fim, ao apresentar os judeus de forma tão negativa, era possível constatar que isso servia como uma advertência na esperança de que um dia eles se "curariam" e se converteriam.[58]

Em relação aos viajantes estrangeiros, os judeus portugueses eram apresentados de uma forma diferente, uma vez que eram apreciados pela sua laboriosidade e pelo seu talento comercial. Aqueles que conseguiram se enriquecer no comércio fugiram secretamente para os países protestantes como Inglaterra e Holanda, onde tiveram a possibilidade de praticar a sua religião livremente, ao contrário de Portugal, onde viviam uma vida marcada por medo e ansiedade. A exclusão de judeus e cristãos-novos das funções políticas e administrativas foi assinalada tanto por um autor anónimo[59] quanto por César de Saussure.[60]

teceu e toda esta viagem era apenas uma alegoria. No entanto, encontramos várias descrições sobre os grupos marginalizados do século XVIII, enquanto o próprio peregrino constitui um elemento da defesa da religião cristã, numa época em que o Brasil era governado, conforme foi dito, pela ambição e desejo de enriquecimento. Carlos Orsi, *Peregrino da América Leva Alegoria Medieval ao Brasil do Século XVIII*, „Campinas Jornas da Unicamp" 2013, N.º 572, p. 1.

56 Nuno Marques Pereira, *Compendio narrativo do Peregrino da América em que se tratam vários discursos Espirituaes, e moraes, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se achaõ introduzidos pela malicia diabólica no Estado do Brasil. Dedicado à Virgem da Vitoria, Emperatriz do Ceo, Rainha do Ceo, Rainha do Mundo, e Senhora da Piedade, Mãy de Deos*, Lisboa 1728, p. 80.

57 Ibidem, p. 79-80.

58 Ibidem, p. 280-281.

59 "Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne*.

60 *Voyage de Monsieur César de Saussure em Portugal. Lettres de Lisbonne. Edité par le Vicomte de Faria aves Préface, 1909*, in: *O Portugal de D. João V*, p. 274.

Um viajante francês anônimo compartilhou algumas reflexões interessantes, observando que, na primeira metade do século XVIII, a Inquisição em Portugal utilizou práticas menos brutais em relação aos conversos do que se pensava. Nos julgamentos, o Tribunal da Inquisição exigia mais documentos e provas contra eles do que nos julgamentos civis ou penais, e os castigos que lhes eram impostos também não eram tão severos como se acreditava ser na altura.[61]

Outro viajante francês, Charles Frédéric de Merveilleux, conseguiu obter autorização do Secretário de Estado do Ultramar, Diogo Mendonça Corte Real, para entrar no Palácio da Inquisição e participar no perdão do D. João V aos sentenciados pelos Tribunais Inquisitórios. Na opinião do viajante, tanto o próprio Monarca como o seu Secretário de Estado realizaram várias reformas no âmbito das Instituições Inquisitoriais, que as tornou muito menos brutais do que noutros países europeus. Além disso, o Rei devia ordenar que todas as decisões tomadas pelo Tribunal da Inquisição fossem sujeitas à sua aprovação, e que cada um dos acusados tivesse direito ao seu próprio advogado. Além disso, D. João V proibiu a submissão ao Tribunal da Inquisição de pessoas que não foram acusadas por pelo menos sete testemunhas. Um viajante francês, acreditava que a Inquisição Portuguesa do século XVIII lutava principalmente contra aqueles que cometiam delitos morais e não religiosos. No seu entender, as famílias inglesas protestantes puderam viver pacificamente em Portugal e "todos eles professam publicamente a sua religião e ninguém se atrevia a incomodá-los por isso".[62] Cumpre acrescentar que, durante o reinado de D. João V (1706–1750), nenhum oficial do Tribunal da Inquisição foi enviado ao Brasil para perseguir os infiéis. Os inquisi-

61 Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne*, p. 57–59.

62 *"Mémoires Instructifs pour un voyageur dans les divers États de l'Europe – Contenant des Anecdotes curieuses très propores à éclaircir l'Histoire Naturelle – Amsterdam sur le Commerce et l'Histoire Naturelle – Amsterdam Chez H. du Sauzet, 1738*, in: *O Portugal de D. João V*, p. 169–173.

dores portugueses visitaram o Brasil entre 1591–1595, 1618–1621, 1627 e, pela última vez, entre 1763–1769.[63]

Consequentemente, o subalterno foi assim empurrado às margens da sociedade Ibérica e Colonial por não concordar em submeter-se à religião que lhe foi imposta pelos portugueses. Deixar a subalternidade só foi possível quando este desistiu das suas tradições e valores.

3.2.2. As minorias étnicas: os ciganos e os povos indígenas do Brasil

Outro grupo subalterno e alvo de discriminação era uma "minoria étnica" vinculada às comunidades distintas dos portugueses em termos de práticas culturais, rituais, costumes e língua. Tal minoria é entendida aqui de forma contratual, visto que eram os colonizadores europeus, aqueles que estavam sempre em minoria na América do Sul. Neste grupo, destacam-se os ciganos e os indígenas brasileiros que, para os portugueses, representavam uma realidade tão diferente e incompreensível que estes não as conseguiam compreender e aceitar. Portanto, o medo em relação aos "outros" levou à marginalização e desfavorecimento desses grupos.

Ciganos

Desde o século XV, os ciganos chegaram em grande número a Portugal. Contudo, por meio do decreto de 13 de março de 1526, divulgado por D. João III, eles foram proibidos de entrar no país e por ordem do Rei, aqueles que ali viviam, arriscavam serem expulsos. Ratificado em 1603, o Código Filipino confirmou uma série de decisões anteriores

63 Alexandre Martins, Luiz Sabeh, *Boca Maldita. Blasfêmias e Sacrilégios em Portugal e no Brasil nos Tempos da Inquisição*, Geraldo Pieroni (ed.), Jundiaí 2012, p. 25.

tomadas pela administração do D. João III, incluindo as que proibiam os ciganos de atravessarem livremente as fronteiras do território do Reino e das suas colónias ultramarinas.[64] Na prática, verificou-se que essas leis não eram cumpridas, portanto, o Monarca, a pedido de seus súditos, aumentou as sanções em relação a esta minoria.[65] No entanto, como os ciganos não abandonaram o território português, foi lhes concedido um prazo de quinze dias para saírem de Portugal sem sofrerem nenhuma penalização.[66] A proibição dos ciganos de viverem em cidades portuguesas foi reafirmada em 1614.[67] No mesmo ano, o monarca rejeitou as petições de alguns homens ciganos chamados G. Fernandes, C. Cortes e outros que pretendiam permanecer no país.[68] Decorridos alguns anos, em 1639, decidiu-se que todas as petições relativas a pessoas presas por pertencerem às comunidades ciganas fossem enviadas à administração central que obedeceria às instruções do monarca.[69] O Rei deveria também ser informado acerca dos ciganos que já cumpriram uma pena a galés e daqueles que foram detidos e deveriam ser condenados por residência ilegal no país.[70]

64 *"Título LXIX. Que não entrem no Reino Ciganos, Arménios, Arábios, Persas, nem Mouriscos de Granada*, in: *Codigo Philippino ou Ordenações*, p. 1217.

65 *Alvará de 7 de janeiro de 1606 contra os ciganos*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa compilada por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1854, p. 151.

66 *Carta de Lei de 13 de setembro de 1613. Manda observar o Alvará de 7 de janeiro de 1606 sobre Ciganos*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa compilada e anotada por José de Andrade e Silva, 1613–1619*, Lisboa 1885, p. 20–21.

67 *Cartas régias de 3 de dezembro de 1614. Ind. Cronológico tom i, pag. 40, e tom II, pag. 288*, in: ibidem, p. 106.

68 *Cartas Régias de 3 de dezembro de 1614. Livro de Corresp. Do Desembargo do Paço, fol. 210*, in: ibidem, p. 106–107.

69 *Portaria de 23 de maio de 1639. A casa da Suplicação não conheça de requerimentos de ciganos, mas só o Governo. Liv Ix da Supplicação, fol. 247*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza 1634–1640 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1855, p. 191.

70 *"Carta Régia de 30 de junho de 1639. Condenem-se os ciganos para Galés. Participada em Port. De 8 de Agosto deste ano*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza 1634–1640*, p. 192.

Faz-se importante aqui explicar o que significara a "pena de galé", uma vez que esta expressão aparecerá várias vezes ao longo desta tese. Até o final do século XVI, alguém sentenciado à pena em uma galé, era obrigado a remar num navio. Com o passar do tempo, quando tais navios caíram em desuso, a expressão "condenar a galés" correspondia ao castigo do trabalho forçado, por exemplo, nos armazéns, portos, etc.[71] Nota-se que este tipo de pena não fora aplicado por um período inferior a dois anos, nem imposto às mulheres, considerando-as incapazes de executar um trabalho físico mais pesado, o que explicaria o porquê de não haver nenhuma mulher subalterna a enviar petição da prisão.[72] Segundo o Código Penal Brasileiro, de 1830, que se baseava em grande medida no antigo Código Filipino, a pena fora imposta principalmente no caso de crimes como pirataria, abuso de poder, perjúrio, conspiração, homicídio, estupro e roubo.

Aos ciganos que permaneceram em Portugal fora-lhes concedido a moradia em lugares distantes da Corte Real, entre as quais, Torres Vedras, Leiria, Ourém, Tomar, Alenquer, Montemór-o-Velho e Coimbra. Porém, tiveram que obedecer a inúmeras restrições, por exemplo: não podiam sair das cidades sem o consentimento das autoridades locais. Além disso, foram proibidos de cultivar as suas tradições, de vestir os trajes tradicionais ou de falar em *Girigonça*, ou seja, em sua própria língua, tanto entre os adultos como com seus filhos. Ademais, foram obrigados a trabalhar e, no caso de doenças ou devido à idade, tinham o direito de pedir esmola apenas nas cidades onde viviam. Ainda foram proibidos de ganhar dinheiro por meio de fraude, mentiras ou jogos de azar, em particular, na aposta em corridas de cavalos. Qualquer um que violasse esta lei, no caso dos homens, seria condenado a açoites e pena de galés para o resto da vida, e as mulhe-

71 Antônio de Morais Silva, Rafael Bluteau, *Diccionario da lingua portugueza*, p. 649.

72 *Galé*, in: *Esboço de hum diccionario jurifico, theoretico, e practico, remissivo ás leis compiladas, e extravagantes por Joaquim José Caetano Pereira e Sousa, advogado na Casa da Supplicação. Obra posthuma*, Vol. 2, Lisboa 1827.

res seriam expulsas para as colônias africanas na região de Angola ou Cabo Verde, sem ter a possibilidade de levar consigo a sua prole. Nota-se que Portugal utilizou as suas colônias ultramarinas como um local de destino penal onde os delinquentes foram os potenciais colonos. O Brasil apenas se tornou um lugar de exílio para os ciganos no final do século XVII, quando aqueles rebeldes foram abandonados no Maranhão, em uma floresta latifoliada úmida.

Na Península Ibérica, os ciganos despertavam os sentimentos de relutância, desconfiança e medo porque eram vistos como "gente vadia, sem assento (...) sem paroquia, sem vivenda própria, nem ofício, mais os latrocínios, em que vivenciavam".[73] A sua diferença se notava na fala, no vestuário, nas tradições e no estilo de vida. Importa ressaltar que, os armênios, árabes, persas e mouros de Granada também despertavam os mesmos sentimentos de desconfiança aos portugueses. Todas aquelas pessoas que se parecessem em suas roupas ou linguagem com as nações dependentes da Turquia foram detidas até que o motivo de sua chegada fosse explicado e justificado. Estas pessoas precisavam provar que não eram espiões nem vadios. Caso a administração de Lisboa aceitasse os seus pedidos de permanência em Portugal, era-lhes concedida uma autorização de residência no território do país e nas colônias ultramarinas, mas tal permissão dependia do tipo de comércio ou atividade econômica a que se comprometeram na altura.[74]

A alteridade dos ciganos não escapou à atenção do poeta português Gil Vicente, que partilhou as suas observações na "Farsa das Ciganas" apresentada em Évora na Corte de D. João III, em 1521. Por décadas, existiu um certo estereótipo de que os ciganos traziam "grande prejuízo e inquietação, que se padece no Reino como uma gente

73 *Alvará de 5 de fevereiro de 1649. Providências contra os ciganos*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1648–1656 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1856, p. 27.

74 "*Título LXIX*, p. 1217.

vagabunda que com o nome de Ciganos andam em quadrilhas, vivendo de roubos, enganos e embustes, contra o serviço de Deus".[75] Assim, decidiu-se "extinguir este nome e modo de gente vadia de Ciganos, com prisões e penas de açoites, degredos e galés, mas sem sucesso".[76] Os portugueses queixaram-se deles à administração pública, explicando que sofreram numerosas "vexações" devido à sua presença. Tal aconteceu em 1654, na cidade de Vila de Pombal, quando durante uma sessão das Cortes, foi discutido o assunto relativo à presença de uma minoria étnica indesejada.[77]

A intolerância para com as minorias ciganas manifestou-se de forma evidente na legislação oitocentista. Em resposta às queixas dos seus súbditos, D. João V ordenou a detenção de todos os Ciganos[78], e, por decreto de 28 de fevereiro de 1718, ordenou "exterminar deste Reino todos os ciganos pelos furtos, delitos graves e excessos que frequentemente cometeram". Assim, todos deviam ser deportados para as conquistas ultramarinas na Índia, Angola, Ilhas de São Tomé e de Cabo Verde.[79] Um mês depois, em Lisboa, já se encontravam presos, cinquenta homens ciganos e cinquenta e uma mulheres, além de quarenta e três crianças; todos à espera de serem enviados para as colônias ultramarinas.[80]

Havia uma forma dos ciganos conseguirem algumas mercês e favores reais. Os homens capazes de prestarem o serviço militar

75 *Alvará de 5 de fevereiro de 1649. Providências contra os ciganos*, p. 26–27.

76 Ibidem, p. 27.

77 *Alvará de 22 de maio de 1654. Não se consintam ciganos e formigueiros sem licença registrada. Liv. XXVII da Chancellaria fol. 5*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa por José Justino Andrade e Silva 1641–1683*, Lisboa 1857, p. 219.

78 José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa" 1717, N.º 5, 23 Dezembro, p. 404.

79 *"Decreto de 28 de fevereiro de 1718. Liv 12 da Supplicação, fol. 14*, in: *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes, Posteriores à Nova Compilação das Ordenações do Reino, Publicadas em 1603, Tomo 1*, Coimbra 1819, p. 298.

80 José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa" 1718, N.º 10, 10 Marchar, p. 80.

juntaram-se às tropas do exército português, tanto na fronteira entre Portugal e Espanha como nas colônias portuguesas, conforme consta em um registo de 1647.[81] Segundo Alvará de 1649, sabemos que o número total de soldados ciganos ultrapassou os duzentos e cinquenta. Os soldados ciganos estavam devidamente alistados e serviam ao rei "com zelo e valor, com que já foram muito premiados",[82] e o serviço militar deu-lhes a oportunidade de ascensão e assimilação social. Alguns deles, em agradecimento pelo serviço militar, receberam um documento que regulava a sua estadia em Portugal como a *Carta de Naturais* e *Carta de Vizinhos*.[83]

Importa realçar que as leis relativas aos ciganos estavam em vigor não só em Portugal, mas também em todo o Império Português como consta no seguinte documento, "que com os Ciganos e Ciganas se pratique a Lei, assim nesta Corte, como nas mais Terras do Reino; com declaração que os anos que a mesma Lei lhes impõe para África, sejam para o Maranhão".[84]

Por conseguinte, os preconceitos contra os ciganos chegaram também às colônias portuguesas. No Brasil, foram acusados de praticar "seus prejudiciais costumes, […] Leis, causam intolerável incômodo aos moradores, cometendo continuados furtos de cavalos, e escravos, e fazendo-se formidáveis por andarem sempre incorporados, e carregados de armas de fogo pelas estradas." Segundo a administração real, os ciganos eram "gente inútil e mal-educada. Em 1761, o Rei ordenou-lhes que vivessem de acordo com os princípios do bem-estar

81 *Provisão de 13 de dezembro de 1647. Supplem. De Côrtes. M. 3 n.3 fol 39*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza 1640–1647 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1856, p. 341–342.

82 *"Alvará de 5 de fevereiro de 1649. Providências contra os ciganos*, p. 27.

83 Ibidem.

84 *"Decreto de 27 de agosto de 1686. Providências para execução da Lei de expulsão dos ciganos e ciganas. Liv. X da Supplicação fol 276*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa por José Justino Andrade e Silva 1683–1700*, Lisboa 1859.

social, porque até então viviam em desordem, nada mais fazendo do que danificar e cometer numerosos roubos durante o comércio de escravos e o comércio de mercadorias.[85]

Na segunda metade do século XVIII, foram tomadas algumas medidas para integrar os jovens ciganos na sociedade brasileira e desintegrá-los na sua própria comunidade cigana. Os rapazes jovens deveriam servir aos mestres de artesãos que os preparavam para as profissões. Os homens adultos tinham o direito de ocupar um emprego remunerado, excluindo o comércio, sobretudo o comércio de escravos, enquanto as mulheres ocupavam os mesmos cargos que as mulheres brasileiras. Ciganos não foram autorizados a viver juntos e a criar bairros ciganos separados, além disso foram privados do direito de usar armas. A sanção por incumprimento destas regras seria o degredo para as ilhas atlânticas de São Tomé e Príncipe.[86]

Em 1761, foi promulgada uma lei para os ciganos e ainda detinha aqueles que viviam fora da lei, já aqueles que viviam uma vida digna e trabalhavam honestamente deveriam ser "tratados com o favor, e equidade, que o mesmo Senhor determina, e se habilitaram pelo bom procedimento que tiverem, para serem atendidos segundo merecerem".[87]

85 *Provisão de 8 de fevereiro de 1761 para se executar no Brasil a Lei acerca dos Ciganos. Na Collec. Do Mons. Gordo*, in: *Supplemento a Collecção de Legislação Portugueza do Desembargador António Delgado da Silva 1750–1762*, Lisboa 1842, p. 786–787.

86 *Alvará de 20 de setembro de 1760. Registrado na Chancellaria Mór da Corte, e Reino no Livro das Leis, fol.153; e impr. na Officina de Antonio Riodrigues Galhardo*, in: *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das ordenações redigida por desembargador Antonio Delgada da Silva. Legislação de 1750–1762*, Lisboa 1830, p. 749–750.

87 *Ofício de 12 de julho de 1761 providenciando acerca os Ciganos no Brasil. Na Colleçãpo do Desembargador Gamboa*, in: *Supplemento a Collecção de Legislação Portugueza do Desembargador António Delgado da Silva 1750–1762*, p. 816–817.

Os indígenas do Brasil

No caso dos povos indígenas brasileiros, em primeiro lugar, convém esclarecer que, a identidade "índia" foi criada por um colonizador europeu e se baseava numa visão eurocêntrica do "Outro".[88] Pois, era assim que os povos indígenas da América começaram a ser percebidos mediante diversos mecanismos jurídicos, políticos e administrativos. Donald William Meinig (1986), explicou que a condição de "índio" foi imposta às tribos para as quais tal categoria não importava a princípio. O contato deles com os europeus foi tão prejudicial que, além do decréscimo de sua população em decorrência de inúmeras doenças e conflitos, a sua autopercepção também mudou. Ademais, o deslocamento das tribos inteiras, a mudança da localização geográfica de suas aldeias ou sua partilha com outras tribos em aldeias missionárias, afetaram a sua identidade.[89] O exemplo dos indígenas brasileiros é provavelmente o exemplo mais visível de violência epistemológica, da qual falava G. Spivak, devido à destruição da percepção tribal do mundo dominada pela visão do Ocidente.

Na interpretação indígena contemporânea, os povos nativos se distinguiram etnicamente entre os grupos *Tupí* e *Tapuia*. Os *Tupis* foram divididos em dois subgrupos: os *Tupinambá*, que cultivavam a "tradição do sol" e os *Tupi-Guaraní* que praticavam a "tradição da lua". As tribos inimigas eram os indígenas *Tapuia* que professavam a "tradição dos sonhos".[90] *Tapuia* em língua *tupi* significava "bárbaro"[91] e cabe ressaltar que esta palavra foi emprestada durante o Período Colonial pelos portugueses que chamavam assim todos os "índios"

88 Maria Leônia Chaves de Resende, *Mundos Nativos: Culturas e História dos Povos Indígenas*, Belo Horizonte 2015, p. 22.

89 Donald William Meinig, *The Shaping of America*, p. 82–82.

90 Kaka Werá Jecupé, *A Terra dos Mil Povos. História Indígena do Brasil Contada por um Índio*, São Paulo 1998, p. 19.

91 Ibidem, p. 48.

hostis. De fato, *Tapuia* representava as tribos *Goitacazes* que habitavam a região do Rio Paraíba, bem como os povos *Aimorés* que se estabeleceram no sul do estado da Bahia e ao norte do Ceará e Maranhão.[92]

A legislação portuguesa considerava os "índios" pessoas livres, com exceção de uma escravização mediante uma guerra justa confirmada por uma decisão do Rei D. Sebastião, em 1570. Em 1605 e 1609, D. Filipe III o proibiu de tal ação, mas em 1611, D. Sebastião voltou a consentir que "índios" rebeldes pudessem ser escravos. Em 1655, o D. João IV definiu os critérios de escravidão dos indígenas por meio de uma guerra justa, declarada pelos próprios portugueses, estrangeiros e "índios" nos casos em que a resistência das tribos indígenas impossibilitasse a disseminação da fé católica, ou diante das suas práticas canibais.

Os indígenas tinham diversas responsabilidades para com a metrópole de Lisboa, que lhes foram supostamente apresentadas no início da conquista e deveriam ser aceites por eles, tais como a de prestar tributos, serem submetidos ao serviço do rei e/ou combater todos os inimigos de Portugal.[93]

Um dos mais importantes instrumentos legislativos referentes às relações entre as autoridades portuguesas e os indígenas residentes na região Norte do Brasil, foi o "Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará". A lei regulamentava as relações jurídicas entre as autoridades coloniais e os indígenas que viviam em aldeias missionárias no norte do Brasil.[94] Tais indígenas foram chamados *índios aldeados*, por

92 Boris Fausto, *História Concisa do Brasil*, p. 15.

93 *Provisão de 17 de outubro de 1653. Liberdade dos Índios do Maranhão*, in: *Legislação Portugueza por José Justino de Andrade e Silva 1648–1656*, Lisboa 1856, p. 292–293.

94 Entre 1621 e 1652, Estado do Maranhão era independente do Estado do Brasil, com a capital na cidade de São Luís. A partir de meados do século XVII, juntou-se ao Brasil mudando o nome para o Estado do Maranhão e Grão Pará, cuja capital era a cidade de São Luís, mas, a partir de 1751, foi denominado Estado do Grão-Pará e Maranhão com capital em Belém. A partir de 1754, foi dividido em quatro províncias independentes, Pará, Maranhão, Piauí e Rio Negro. Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa (1681–1757)*, in:

terem deixado as suas tribos, abandonado seu estilo de vida, considerado pelos portugueses como pagão, portanto, foram batizados e receberam a catequese. Além disso, foram chamados também de *Índios de Pazes* ou *Índios Amigos*, a quem os portugueses estavam particularmente interessados em concentrá-los em aldeias erguidas perto dos centros de produção que estavam sob o seu controle. Os povos indígenas conseguiram salvar-se da escravidão, mas não do trabalho forçado que tiveram de efetuar perante o colonizador português. Tais aldeias tornaram-se essenciais no desenvolvimento econômico das colônias, à custa da conversão dos indígenas, da ocupação de suas terras e do uso da sua mão-de-obra.[95]

A governança das aldeias indígenas foi cedida aos missionários, seja no domínio religioso, seja no domínio político-administrativo. Cabe explicar que a área colonizada da Amazônia foi alvo de missões de várias ordens. Os Jesuítas foram os responsáveis pela parte sul do Amazonas, enquanto os Franciscanos da Confraria de Santo Antônio ou da Confraria de Nossa Senhora da Piedade sobre as terras localizadas entre a margem norte do Amazonas e o Rio Urubu. A área ao longo do rio Urubu estava sob o controle dos Jesuítas; o Rio Negro foi dividido entre os Jesuítas e os Carmelitas; e o Rio Madeira pelos Carmelitas e Mercedários. Em meados da década de 1750, estimava-se que havia no total, sessenta e três aldeias no estado do Maranhão, das quais vinte e seis eram controladas pelos Franciscanos, dezenove pelos Missionários Jesuítas, quinze pelos Carmelitas e três pelos Irmãos Mercedes.[96]

Anais da V Jornada Setecentista, Curitiba 2003, p. 400, http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/As-Juntas-das-Miss%C3%B5es-Ultramarinas-na-Am%C3%A9rica-Portuguesa-1681-1757-Marcia-Eliane-Alves-de-Souza-e-Mello.pdf (acesso: 19.12.2018).

95 Beatriz Perone-Moisés, *Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial* (*Séculos XVI a XVIII*), in: *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha (ed.), São Paulo 1992, p. 120.

96 Ângela Domingues, *Quando os Índios Eram Vassalos. Colonização e Relação do Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*, Lisboa 2000, p. 79–80.

Os missionários tinham o direito de entrar no sertão brasileiro em busca de novos indígenas que se instalaram em suas aldeias. Note-se que os brancos que não eram clérigos e não tinham o direito de viver em aldeias indígenas. Em tais missões, os missionários puderam contar com a ajuda do governador do estado e, além disso, tiveram direito a um grupo de vinte e cinco indígenas para acompanhá-los em sua travessia. Nem todos os indígenas eram dirigidos às aldeias, pois alguns deles também serviam aos moradores de vilas e outros serviam ao Rei. Alguns indígenas foram também entregues aos próprios missionários, a quem serviram nos colégios jesuítas e suas residências, um deles localizado na região do Maranhão e o outro no Pará. Os indígenas trabalhavam fora das aldeias e seu tempo de trabalho foi fixo em quatro meses no Maranhão e seis meses no Pará. O trabalho físico fora da aldeia só podia ser realizado por homens indígenas com idade entre 13 e 50 anos, enquanto as mulheres podiam trabalhar como amas-de-leite. Uma vez que os indígenas eram considerados pessoas livres e seus serviços tinham que ser remunerados conforme a legislação local. Existia também um cargo responsável pela defesa dos direitos indígenas, que era o Procurador dos Índios, para o qual os jesuítas indicaram dois candidatos, dentre os quais o governador fazia a escolha final.[97] Além disso, os indígenas estavam sujeitos judicialmente a dois juízes. O primeiro deles era oriundo da sua aldeia e julgava-os de acordo com a lei local e o segundo era um funcionário público nomeado pela administração portuguesa, que tomava decisões em conformidade com a lei portuguesa.[98]

Durante o reinado de D. João V, na primeira metade do século XVIII, não se verificaram alterações na regulamentação acerca dos indígenas e foi apenas em 1755, que o rei D. José I confirmou a

97 Yllan de Mattos, *Regimento das missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686*, „Revista 7" 2012, Mares, N.º 1, p. 113–114, http://www.historia.uff.br/7mares/wp-content/uploads/2014/04/v01n01a142.pdf (acesso: 10.08.2017.

98 António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, p. 94.

liberdade dos indígenas e os entregou aos jesuítas no âmbito da lei Diretório dos Índios.[99]

Cabe ainda destacar que a lei proibia os bandeirantes a atacar as aldeias indígenas administradas pelos Jesuítas com o intuito de sequestrar e escravizar os indígenas, o que na realidade não significava que essa lei fosse realmente respeitada.[100]

O *status* dos indígenas era regulado por numerosos documentos legislativos, mas o seu lugar na hierarquia social colonial ainda não estava claro. Segundo o direito canônico, os indígenas não eram considerados infiéis, mas gentios, portanto, estavam protegidos dos tribunais inquisitoriais. Durante a colonização ibérica da América Latina, os indígenas que adotaram a religião católica, foram incluídos no modelo ibérico de sociedade. Para o historiador Bernardino Bravo Lira (1989), a integração dos indígenas no processo de colonização foi uma característica dos países onde a missão evangélica era uma prioridade. Em outros países europeus, para os quais a conquista de terras só foi associada à intensificação das relações comerciais e econômicas, não se regulou o status social dos indígenas. É preciso lembrar que em comparação com os portugueses ou espanhóis, os indígenas ainda ocupavam uma posição inferior na hierarquia social. Em termos jurídicos, eram pessoas livres, mas também lhes foi concedido o estatuto de vassalo real e de miserável, portanto, se encontravam numa situação de fragilidade e careciam do cuidado e proteção do Rei. Paradoxalmente, observou Bravo Lira que um índio recebeu liberdade, cujos princípios foram limitados pela lei vigente.[101]

99 *Parágrafo X. Leis sobre a Liberdade dos Índios in Instituições de Direito Civil Português, Pascoal José de Melo Freire*, „Boletim do Ministério da Justiça" 1966, p. 15–16.

100 *Decreto de 18 de Setembro de 1628. Providências contra os que cativavam e vendiam Índios no Brasil*, in: *Legislação Portugueza por José Justino de Andrade e Silva 1627–1633*, Lisboa 1856, p. 135.

101 Bernardino Bravo Lira, *Poder y Respeto a las Personas en Iberoamérica. Siglos XVI a XX*, Valparaíso 1989, p. 27–29.

Neste sentido, António Manuel Hespanha (2016) acrescentou que os indígenas pertenciam aos rústicos, ou seja, eram pessoas simples com baixo nível de civilização, sem educação e com um forte apego às suas terras. O grupo não era formado somente por indígenas e crioulos assimilados, mas também por colonos pobres e sem instrução que viviam às expensas do Império. Para Hespanha (2016), do ponto de vista jurídico, os sujeitos rústicos eram vistos como aqueles que circulavam entre os colonos e os estrangeiros.[102]

Infelizmente, isso não significava que os indígenas usufruíssem de seus plenos direitos e fossem parte integrante da sociedade colonial portuguesa. Na verdade, eles foram privados do exercício das funções administrativas e sacerdotais, porém, aqueles que tinham condições para se tornarem cavaleiros, puderam ganhar este título que era supostamente o pagamento pelos seus serviços. A atribuição de títulos de cavaleiros a tribos indígenas era uma prática frequente, sobretudo por ocasião das invasões europeias. Um exemplo disso, foi a invasão francesa do Rio de Janeiro (1555–1565), a invasão holandesa no nordeste de Pernambuco e em Angola (1630–1654), ou durante as lutas contra as tribos indígenas „inimigas" do interior brasileiro. Assim, a metrópole de Lisboa procurava firmar uma aliança com os indígenas e, em reconhecimento pela colaboração e lealdade ao Rei, oferecia-lhe títulos que antes só estavam ao alcance dos portugueses.[103]

Alguns exemplos de indígenas que receberam títulos de cavaleiros foram o chefe indígena *Araribóia*, batizado como Martim Afonso de Sousa que lutava ao lado de Mem de Sá durante a invasão francesa na Baía de Guanabará, e Antônio Felipe Camarão, um dos heróis na luta contra os holandeses que ocupavam a região de Pernambuco.

102 António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, p. 87–89.

103 Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis. Hierarquias, Impedimentos e Privilégios na América Portuguesa*, in: *O Governo dos Outros Poder e Diferença no Império Português*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, p. 389–390.

O líder indígena *Araribóia* recebeu um título de hábito da Ordem de Cristo que lhe foi concedido pelo Rei D. Sebastião, em 1571, bem como o ofício militar de capitão-mor na sua aldeia. Antônio Felipe Camarão, líder da tribo *Potiguaçu*, também recebeu numerosos títulos militares, bem como o título nobre de Dom e o cargo de Capitão-Mor em sua tribo. Note-se que os seus descendentes se beneficiaram também destes títulos e desempenharam várias funções militares. Em 1644, o descendente de *Araribóia*, Manuel de Sousa, recebeu o título de Cavaleiro do Rei D. João IV, enquanto os descendentes de Antônio Felipe Camarão ocuparam os cargos militares e administrativos de sargento-mor, capitão e governador dos índios no estado de Pernambuco de 1635 a 1732. Importa ressaltar que, em determinadas circunstâncias, a prestação de serviço à metrópole portuguesa foi mais valorizada do que a sua origem étnica, o que é particularmente notório no caso de *Araribóia*, que, além de ser um guerreiro *tupi,* foi recordado na historiografia pelas suas práticas canibalescas.[104]

Com o passar do tempo, surgiram vários conflitos de interesses entre vários agentes e grupos sociais, incluindo os habitantes das regiões do Pará e Maranhão, os jesuítas e outras ordens religiosas, como carmelitas e franciscanas, bem como os próprios indígenas e até mesmo a administração central. Na Corte de Lisboa foram debatidas várias questões que envolviam as injustiças e danos causados aos povos indígenas do Brasil, e tanto o Monarca quanto a Mesa de Consciência criticavam a violação dos direitos indígenas.[105] As práticas abusivas consistiam em explorar lacunas nas leis de modo a vender, por exemplo, guerreiros indígenas aos povos que não fossem portugueses.[106]

Ao longo das décadas, foi dado a continuidade as práticas de sequestros dos indígenas no Norte do Brasil e ainda com o tráfico dos

104 Ibidem.

105 *Carta Régia de 5 de outubro de 1628. Providências a bem da liberdade dos Índios no Brasil*, in: *Legislação Portugueza por José Justino de Andrade e Silva 1627–1633*, p. 137.

106 Ângela Domingues, *Quando os Índios Eram Vassalos*, p. 35–36.

escravos indígenas, foram vinculados vários grupos sociais influentes naquela região. O Monarca Português prometeu perdoar aos moradores do Maranhão sob a condição de que todos os indígenas escravizados recuperassem a sua liberdade. A partir daí, quem violasse a lei seria multado e enviado para uma das fortalezas do Maranhão pelo período de seis meses. Vale ressaltar que os próprios indígenas puderam denunciar casos de injustiça cometida contra eles.[107] Dom Pedro II, alegou que a violação das leis vigentes acerca dos indígenas era uma grave infração que levava os seus vassalos indígenas a fugirem para o sertão, a afastarem-se da religião cristã enquanto os portugueses foram perdendo seus aliados.[108]

Enquanto na Corte Real os indígenas despertavam a piedade, na sociedade colonial ainda provocavam os sentimentos bem contraditórios. Por um lado, a coragem deles e a capacidade de resistir aos inimigos aumentava a admiração dos europeus; por outro lado, acreditava-se que eram fisicamente muito mais fracos do que os africanos negros, pelo que não lhes era fácil aceitar o trabalho árduo das plantações. Alguns portugueses dificilmente confiavam nos povos indígenas brasileiros, os quais eram considerados ferozes, rebeldes, vingativos, "mais inclinados ao mal do que ao bem", ingratos e sobretudo, instáveis.[109] Tal argumento foi usado e disseminado principalmente pelos missionários europeus, para os quais a instabilidade dos indígenas, foi a razão pela qual era necessário catequizá-los e controlar a sua educação e sua catequese.[110]

107 *Alvará de 6 de fevereiro de 1691. Regimento e Leis sobre as Missões do Maranhão*, in: *Legislação Portugueza por José Justino de Andrade e Silva 1683–1700*, Lisboa 1859, p. 286.

108 *Carta de Lei de 4 de março de 1697. Providências para evitar que sejam corridos e vexados os Índios do Ceará*, in: *Legislação Portuguesa José Justino de Andrade e Silva 1683–1700*, p. 396.

109 Carlos Orsi, *Peregrino da América leva alegoria medieval*, p. 1.

110 Giuseppe Marcocci, *Império e Escravidão: Nexos, Tensões, Controvérsias ca. 1450–1600*, in: *O Governo dos Outros: Poder e Diferença no Impêrio Português*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, p. 144–146.

Em prol de uma imagem positiva dos "índios", os mesmos também não podiam contar com a ajuda dos meios de comunicação e das notícias que chegavam em Portugal sobre eles, especialmente aquelas publicadas na Gazeta de Lisboa. Os artigos, em sua maioria, os depreciavam ao descrever sua natureza como bárbara e cabalística, mas, por outro lado, essa talvez fosse uma forma de garantir vendas mais lucrativas de jornais. Como exemplo, um dos artigos dizia que, perto da cidade de Salvador da Bahia, havia uma tribo de *Tapuia*, chamada *Orizes, em que* os "índios" faziam muitas coisas horríveis aos portugueses, ao mesmo tempo em que lhes eram muito hostis. Ao final, porém, firmaram uma aliança com os colonizadores ibéricos e receberam o batismo.[111] Por sua vez, os indígenas da aldeia jesuítica de Santa Luzia de Chalé se rebelaram contra os jesuítas em 1721. Segundo a Gazeta de Lisboa, sequestraram dois missionários e os maltrataram por um período tão longo por conta do ódio à religião cristã, ao ponto de os jesuítas mal sobreviverem. Diante dessa rebelião, o Vice-Rei do Brasil ordenou que os "índios" fossem capturados e punidos tão severamente para servirem de exemplo no sentido de como as autoridades agiram com pessoas desobedientes.[112] No século XVIII, os indígenas que habitavam o sertão brasileiro de Minas Gerais eram vistos como inimigos dos portugueses, os quais diziam que estes impediram o desenvolvimento daquela região. As autoridades coloniais inclusive permitiram a utilização de armas contra os indígenas se estes impedissem a continuação da colonização. Uma das tribos mais perseguidas foi a dos *Caiapós*, que foram praticamente extintas na sequência de numerosas lutas.[113]

Os ciganos e os indígenas foram empurrados às margens da sociedade quando recusaram colaborar com os colonizadores portugue-

111 José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa" 1716, N.º 7, 15 Fevereiro, p. 32.

112 Idem, s.t., „Gazeta de Lisboa" 1721, N.º 34, 21 Agosto, p. 272.

113 Marcia Amantino, *O Mundo das Feras. Os Moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – Século XVIII*, São Paulo 2008, p. 73–75.

ses. Eles foram discriminados por pertencerem a grupos sociais cuja cultura foi considerada pelos portugueses como bárbara ou perigosa. Contudo, eles também poderiam sair da subalternidade, desde que abandonassem as suas tradições e adotassem a cultura ibérica como a sua forma de vida. Entretanto, os indígenas e ciganos, ao contrário dos infiéis, judeus e cristãos-novos, podiam conseguir as mercês reais prestando serviço militar, e para alguns deles este era um argumento com o qual negociavam a sua posição social.

3.2.3. Categorias raciais

Outro elemento determinante do estatuto de subalterno foi o fato de pertencer a um grupo racial diferente dos portugueses cristãos brancos. Neste ponto convém considerar como foram entendidos os conceitos de raça e em que base se deu a segregação social, e como as pessoas com uma cor de pele diferente foram identificadas no Império Colonial Português. Segundo os historiadores Ronald Raminelli e Maria Fernanda Bicalho (2016), na época não havia conceito de raça em sentido estrito, embora houvesse conceitos que os refletissem como "natureza". Assim sendo, uma pessoa de cor de pele diferente era considerada alguém com um "defeito da natureza".[114] O termo "raça" apareceu no dicionário de Raphael Bluteau e não se referia à cor da pele, mas à origem do indivíduo e surgiu no contexto da raça mourisca ou judaica.[115] Jean-Fréderic Schaub, historiador francês especializado em história colonial brasileira, traz explicações através da cronologia da emergência do conceito de raça, para a qual, os judeus convertidos eram os primeiros a serem definidos pela mes-

114 Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis*, p. 396–397.

115 Rafael Bluteau, *Vocabulario portuguez e latino*, Vol. 7, Coimbra 1720, p. 85–86.

ma, ou seja, a "raça de judeu" para supostamente distingui-los dos cristãos. O segundo grupo social identificado pela raça eram os escravos africanos, e neste caso, o termo inicialmente se referia à sua diferente condição social de escravos e não à cor de sua pele. Com a intensificação do comércio de escravos, foi feita uma divisão entre pessoas livres e escravizadas que só mais tarde foram categorizadas pela sua cor de pele. A terceira etapa do agrupamento de pessoas em "raças" foi em consequência dos processos biológicos de mestiçagem nas áreas coloniais. Acreditava-se, na altura, que o sangue que corria pelas veias dos mestiços era uma evidência da sua herança bárbara do indivíduo e que isto era uma ameaça para a sociedade.[116] A categoria raça foi resultante de atividades que visavam a avaliação global de um determinado grupo social, com particular ênfase nas suas diferenças coletivas, as quais tinham uma dimensão permanente.[117]

Na documentação da Igreja, por sua vez, o termo raça se referia a um grupo social que mostraria tradições e sistemas de crenças diferentes daqueles praticados pelos cristãos. Estes últimos, foram descritos como pessoas de "sangue limpo sem raça de nação infecta". Segundo Ronald Raminelli e Maria Fernanda Bicalho (2016), a distinção entre casta e raça expressava, portanto, uma identidade religiosa diferente do catolicismo. A Inquisição também fez uma distinção entre a "raça mulata" que se distinguia por suas características físicas, e sua cor de pele deveria provar que seus antepassados eram escravos. O exemplo do padre António Gouveia de Almeida, cujo pedido para o cargo de comissário da Santa Inquisição foi rejeitado com base na sua "raça de mulato que bem lhe vê no rosto" prova este fato".[118] Em 1671, um sacerdote negro, Jorge Dias Pires, também se queixou da discriminação perante o Rei. O monarca português tomou o seu partido e enviou car-

116 Jean-Fréderic Schaub, *Relfexões para uma História Política*, p. 101–102.

117 Ibidem, p. 108-109.

118 Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis*, p. 396–400.

tas de recomendação do sacerdote negro ao governador de São Tomé, Bernardim Freire de Andrade e ao sindicante Manuel Dias Raposo.[119]

A cor da pele foi um dos elementos que determinou a identidade dos grupos subalternos em todo o Império. Observa-se que os tons de pele representavam uma questão convencional e nem sempre se referiam à sua cor real. Segundo Roberto Guedes, a cor refletia não apenas os fatores biológicos, mas sobretudo sociopolíticos como o *status* social, familiar e político. Além disso, foi um dos elementos-chave na altura em que os funcionários coloniais definiram um grupo subalterno e, na documentação oficial, a cor da pele foi encontrada ao lado de gênero, ofício, local de origem e/ou grupo étnico.[120]

Nireu Cavalcanti explicou a seguir as diferenças entre os negros durante o período de escravidão:

Tab. 1. Termos relativos à população negra no Brasil colonial

Designação portuguesa	**Designação polonesa**	**Significado**
Preto /Negro de nação (...)	Czarnoskóry z plemienia (…)	Um negro que acabou de ser transportado de África
Crioulo	Kreol	Um negro nascido de um escravo no Brasil
Pardo	-	A primeira geração de descendentes de um preto e um branco
Mulato	Mulat	Um filho de um branco com um pardo
Cabra	-	Um filho de um *preto/negro* com *pardo*

119 Ibidem, p. 295.

120 Roberto Guedes, *Branco Africano: Notas de Pesquisa sobre Escravidão, Tráfico de Cativos e Qualidades de cor no Reino de Angola (Ambaca e Novo Redondo, Finais do Século XVIII)*, in: *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português*, Roberto Guedes (ed.), Rio de Janeiro 2011, p. 22.

Cafuso	-	O filho de um escravo negro ou de uma mulher negra forra com um índio.
Forro	Wyzwoleniec	Um escravo a quem foi dada liberdade
Livre	Wolny	Um filho de um *forro*

Fonte: Consulta 18/12/2019, acesso: https://literaturaeriodejaneiro.blogspot.com/2018/08/diferenca-entre-negro-crioulo-pardo.html

O termo "mulato" já existia em circulação pública durante o século XVII como uma das categorias de raça. A lei proibia a participação política ativa na cidade de Coimbra entre as pessoas de "raça de cristão-novo, mouro ou mulato",[121] bem como o exercício e a aprendizagem de ofício dos ourives por negros, mulatos e índios.[122] Uma forma tão diversa de identificar as pessoas com base na sua cor de pele facilitou a manipulação da lei, como poderíamos observar na altura em que o tráfico de escravos dos portos americanos, africanos e asiáticos para Portugal foi proibido, em 1755, porém ainda se manteve o costume de traficar os mulatos. Portanto, supõe-se que a escravidão era um termo mais amplo do que apenas identificar o outro pela sua cor de pele. Por fim, a administração real proibiu o comércio não só de escravos, mas também de mulatas e mulatos, e de negras e negros.[123]

Segundo Mark A. Burkholder e Lyman L. Johnson (1990), foram os "pardos" que asseguraram a paz e a estabilidade na sociedade colonial da Luso-América, pois foram eles que ocuparam as posições-

121 *Alvará de 20 de Outubro de 1621*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa Compilada e Anotada por José Justino de Andrade e Silva. 1675–1683 e Suplemento a Segunda Série 1641–1685*, Lisboa 1857, p. 276–277.

122 *"Alvará de 20 de Outubro de 1621 que proíbe que o Ofício de ourives sea aprendido, ou exercitado, por Negros, Mulatos e Índios*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza 1621–1627 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1855, p. 55.

123 *Aviso de 2 de Janeiro de 1767. Favorecendo a Liberdade dos Mulatos e Mulatas Vindos da América, Ásia, e África*, in: *Supplemento á Legislação Portuguesa do Desembargador Antonio Delgado da Silva Pelo Mesmo Ano de 1765–1790*, Lisboa 1844, p. 128–129.

chave nas organizações militares e receberam patentes militares, bem como representaram a principal mão-de-obra nas cidades. As suas principais responsabilidades envolviam o setor de transporte, construção e muitas atividades relacionadas ao comércio transatlântico.[124] Em 1689, o Monarca ainda apoiou o pedido dos meninos pardos de Salvador da Bahia que exigiam o direito de estudar nas escolas jesuítas que até então os recusaram. Como resposta, a cor da pele não deveria ser um obstáculo no acesso à educação, pois tais restrições raciais não estavam supostamente presentes nas universidades portuguesas de Coimbra ou Évora.[125]

Kalina Vanderlei Silva notou que durante o século XVII, homens livres de cor diferente exerciam profissões como estivadores ou marinheiros, salva-vidas ou trabalhadores, bem como algumas profissões livres reconhecidas nos mestres em artes mecânicas, escultores, ourives, carpinteiros, pintores, pedreiros, limpadores, etc.[126] As categorias raciais resultantes da miscigenação também surgiram em colônias portuguesas na África em Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Guiné e Angola. A partir do século XVI, essas regiões passaram por um processo de miscigenação, resultante de um encontro entre negros indígenas e comerciantes europeus, principalmente portugueses. Arlindo Manuel Caldeira (2007/2008) observou que o mestiço era resultante não só de uma reação espontânea à atratividade sexual, mas também de uma política

124 Mark A. Burkholder, Lyman L. Johnson, *Colonial Latin America*, p. 199.

125 *Provisão de 28 de Fevereiro de 1689. Manda que os Religiosos da Companhia de Jesus do Colégio da Baía Admitam a Estudar nas Suas Escolas os Moços Pardos*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa Compilada e Anotada por José Justino de Andrade e Silva. Bacharel Formado em Direito 1683–1700*, Lisboa 1859, p. 187.

126 Kalina Vanderlei Silva, *A Plebe do Açúcar: a População Livre na Retomada da Jurisdição Portuguesa na Capitania de Pernambuco (Séc. XVII–XVIII)*, „História" 2009, N.º 1 (28), p. 225–226.

oficial desde o início da expansão ultramarina portuguesa.[127] Assim, na África surgiram novos grupos sociais como os afro-portugueses, *crioulos* e *lançados*. O *mestiço* constituía uma camada social que aumentava constantemente desde o século XVI, devido ao pequeno número de europeus que se instalaram na África. Isso ocorreu devido a elevada taxa de mortalidade dos brancos, particularmente em São Tomé e Príncipe[128], seguida por uma reorientação do panorama político e econômico, com consequente diminuição do interesse pela antiga posição estratégica

127 Arlindo Manuel Caldeira, *Mestiçagem, Estratégias de Casamento e Propriedade Feminina no Arquipélago de São Tomé e Príncipe nos Séculos XVI, XVII e XVIII em Arquipélago*, „Arquipélago. Revista da Universidade dos Açores" 2007, 2ª série, Vol. 11–12, p. 51.

128 São Tomé constituiu o maior desafio para os europeus que não conseguiram adaptar-se ao quente clima africano. Segundo o Piloto Anônimo, nos meses mais quentes de dezembro, janeiro e fevereiro, os europeus adoeciam, não conseguiam se mover, tinham febre e perdiam muito sangue. Os africanos, por sua vez, adoeciam em junho, mas logo que a febre aparecia, cortavam a pele e punham sanguessugas nas suas incisões. De acordo com o Piloto Anônimo, poucos brancos conseguiram atingir a idade de cinquenta anos, enquanto os africanos teriam vivido, supostamente, até cento e dez anos. Uma opinião semelhante sobre São Tomé foi expressa por um viajante francês do século XVIII que permaneceu em Lisboa na década de 1720. Ele escreveu que as altas temperaturas causavam hemorragias entre os brancos e os negros. Os portugueses que lá viviam queixavam-se da constante dor e da deterioração da sua saúde, ficando com medo de morrer. Isto foi notado numa carta enviada ao Rei por Jerônimo de Sousa Lopes, um português que já residia nas ilhas há vários anos, afirmando que o clima era venenoso. Outro português João Francisco de Almeida e a esposa dele também reclamaram das notórias e incuráveis dores de cabeça causadas pelo clima, motivos pelos quais imploraram ao Monarca para que pudessem voltar para Portugal.
Viagens de um piloto português do século XVI à costa de África e a São Tomé, Introdução, tradução e notas de Arlindo Manuel Caldeira, Lisboa, C.N.C.D.P, 2000), p. 117-119. Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne*, p. 79–80; *Requerimento de Jeronimo de Sousa Lopes*, 27.09.1728. *AHU*. Documentação Avulsa de São Tomé e Príncipe. Cx. 6. D. 604; *Requerimento de João Francisco de Almeida*, 23.03.1739. *AHU.* Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 766.

de Cabo Verde no comércio transatlântico de escravos. Cabo Verde não só perdeu os seus privilégios no comércio com a costa ocidental de África e a sua posição como principal exportador de escravos para a América, como também foi devastado pela invasão de piratas franceses e holandeses. Consequentemente, impediu-se a emigração de Portugal e reduziu-se a proporção de europeus brancos na sociedade cabo-verdiana. Ao mesmo tempo, tal atitude fez com que aumentasse o número de africanos participantes na sociedade e nas estruturas administrativas. Com o passar do tempo, as instituições coloniais localizadas na Ilha de Santiago começaram a se abrir a novos grupos sociais. Os europeus brancos que eram uma minoria nas ilhas e os negros que constituíam a grande maioria, foram evidenciados pelo primeiro censo demográfico realizado em 1731, pelo bispo de Cabo Verde, D. Frei José de Santa Maria de Jesus. O censo mostrou que a população total do arquipélago era de 30.397 habitantes. Mais da metade da população, ou 51,1% (15.521 pessoas), era composta por forros negros, dos quais 8.296 eram mulheres e 7.225 homens. A ilha mais povoada foi a de Santiago, onde viviam 18.234 pessoas, ou quase 60% de todo o arquipélago. O segundo grupo mais numeroso foi o dos mestiços, que constituiu até 29,1% do total, ou seja, 8.850 pessoas dos quais 4.752 eram mulheres e 4.107 eram homens. O terceiro grupo social era o de escravos, com um total de 5.232 e 17,2% do total de pessoas, dos quais 2.767 eram mulheres escravizadas e 2.465 eram homens escravizados. A minoria consistia em brancos que provavelmente incluíam não só portugueses "puros", mas também "brancos da terra", fruto da relação de um homem europeu com uma mulher negra, e cuja cor de pele mais clara se diferencia do mestiço. Deste grupo, representaram apenas 2,6% do total, ou seja, 785 pessoas, das quais 388 eram homens e 397 eram mulheres.[129] Percebemos assim que mais de 97% da sociedade cabo-verdiana do século XVIII era negra.

129 António Carreira, *O primeiro censo de população da capitania das ilhas de Cabo Verde (1731)*, „Revista de história Económica e social" 1984, N.º 13, p. 54–55.

Daniel A. Pereira reconstruiu a sociedade de Santiago, com base numa carta enviada em 1724 ao Rei João V pelo seu oficial colonial Sebastião Bravo Botelho, então ouvidor-geral de Cabo Verde. O documento mostrava que na Ilha de Santiago viviam poucos brancos, quer portugueses, quer nascidos nas ilhas que ocupavam os principais cargos administrativos. O grupo social que seguia na hierarquia social eram os grandes proprietários de terras que eram brancos, negros e mestiços. Todos eles viviam em áreas agrícolas distantes do centro administrativo da praia. O grupo dos pequenos proprietários consistia em negros e mestiços. Vale acentuar que "havia homens pretos a que chamavam brancos por andarem calçados e terem a sua fazendinha".[130] Sobre o restante da sociedade, Sebastião Bravo Botelho (1724), identificou como "escravos e pretos vadios que não tem mais fazendas que Zagaias, Bacamartes, pistolas e espadas; e vivem nas serras, sustentando-se das frutas silvestres e daquilo que furtam, por razão cometem muitas mortes".[131] Segundo Daniel A. Pereira (1984), tal definição de escravos negros e fugitivos pretendia objetivar o escravo e determinar seu lugar na hierarquia social. No entanto, convém atentar se esta não deverá ser uma forma de impedir que os escravos negros tenham contato com a administração de Lisboa. As únicas pessoas que poderiam enviar petições e pedidos ao Rei eram aquelas que serviam a Majestade com seu trabalho. Chamar os escravos de "vadios" ou vagabundos que ameaçavam a estabilidade, privou-os de qualquer possibilidade de contato com a administração real e os deixava na subalternidade. Por outro lado, talvez esse fato seja resultado, como salientou Daniel A. Pereira (1984), da difícil situação política e administrativa que prevaleceu nas ilhas na primeira

130 *Carta de Ouvidor Geral de Cabo Verde, Sebastião Bravo Botelho*. 18/11/1724. *AHU*. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 10. D. 95; *A Situação da Ilha de Santiago no Primeiro Quarter do Século XVIII Gráfica do Mindelo*, Daniel A. Pereira (eds.), São Vicente 1984, p. 36–37.

131 Ibidem.

metade do século XVIII, descrevendo a administração pública como "insuficiente, ineficaz e caótica."[132]

Uma minoria de colonos europeus também era visível na região da atual Luanda e seus arredores. Em 1773, o Governador português de Angola, Dom Antônio de Lencastre, informou ao Rei José I que nas Freguesias da Sé e de Nossa Senhora dos Remédios viviam 1519 pessoas, das quais 983 eram escravas e 536 eram pessoas livres. Vale ressaltar que entre os brancos, quase metade deles (46,8%), ou seja, 251 pessoas, não pertenciam à elite militar e possuíam 80% dos escravos.[133] A Coleção Oitocentista da História Geral das Guerras Angolanas, de autoria de António de Oliveira de Cadornega, oriundo de Portugal que morava em Luanda, mostra como os africanos negros eram descritos pelos europeus. Em termos de *status* social, havia uma hierarquia de "peça" e "escravo" se estendendo ao fidalgo e ao vassalo, enquanto os próprios africanos se nomeavam *quijuco* ou *mucama*. Os negros que não aceitavam a religião cristã, eram chamados pelos portugueses de "bárbaro", gentios ou idólatras, supostamente sendo "diabólicos", "inimigos", "traidores" e "desleais". Do ponto de vista etnopolítico, os portugueses diferenciavam-nos em *ambundainha* ou *mbundu* do Reino de Ndongo que falavam quimbundo e faziam parte do grupo com quem os portugueses mantinham mais contato na época da colonização de Luanda. *Mixilunda* viviam na Ilha de Luanda e eram dependentes do Reino do Congo, e os *dembo* viviam entre os dois reinos, e os *namibos* no Rio Cuanza. Segundo critérios étnico-raciais, os portugueses preferiam chamava-los filhos da terra, naturais da terra, mulatos, negros, pretos e pardos. Enfim, os africanos, os portugueses ou seus descendentes responsáveis pelo comércio eram chamados de lingoa, *pombeiro* e *quimbares*.[134]

132 Ibidem, p. 45.

133 Roberto Guedes, *Branco africano*, p. 32–33.

134 Mathieu Mogo Demaret, *Portugueses e Africanos em Angola no Século XVII Problemas de Representação e de Comunicação a Partir da História Geral das Guerras*

Cristina Maria Seuanes Serafim (2000) chamou a atenção para uma série de problemas que a sociedade das ilhas de São Tomé também teve de enfrentar. O primeiro deles foi o mencionado baixo nível de participação dos brancos na administração local. Desde o século XVII, a participação dos portugueses brancos e de outros europeus na estrutura social da ilha decresceu acentuadamente. Uma das razões para isso foi a emigração dos ricos latifundiários de cana-de-açúcar para o Brasil, aonde levaram consigo suas máquinas, pessoas e escravos, na esperança de obter um lucro. Na primeira metade do século XVII, o Monarca português manifestou uma preocupação em relação à diminuição do número de habitantes brancos e ao número crescente de negros e, em 1620, emitiu Carta Régia, segundo a qual lhe foi ordenado "extinguir, quanto for possível, as castas de mulatos que nela há". Não foi especificado como a crescente percentagem de negros devia ser impedida, mas pode se supor que não assumiu um carácter drástico sob a forma de extermínio. Foi assim que Lisboa motivou os portugueses brancos a irem para as ilhas, impedindo-os de regressar ao país. Homens e mulheres brancos, bem como os escravos foram proibidos de deixar a ilha sem a permissão do Rei. É interessante notar que, mesmo diante desses problemas, a administração real impediu a chegada de pessoas de origem cigana. O segundo problema grave acabou por ser o dos conflitos emergentes entre a pequena, mas influente, elite açucareira e os representantes da administração real da ilha que se viam como concorrentes na ocupação dos mais altos cargos públicos. Os fazendeiros criaram seu próprio microcosmo, ao qual praticamente ninguém tinha acesso, os quais foram protegidos por organizações paramilitares que incluíam seus escravos. A administração de Lisboa não pôde intervir na

Angolanas, in: *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura – Séculos XV a XXI*, José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues (eds.), Ponta Delgada 2011, p. 115–124.

gestão dessas explorações porque sabia que os mesmos escravos eram responsáveis pela defesa da ilha contra o inimigo.[135]

Na África, os portugueses precisavam contar com a ajuda dos grupos locais dos quais eram dependentes, mas, por outro lado, ainda não estavam dispostos a tratá-los em pé de igualdade e a partilhar com eles dos mesmos privilégios. Isso foi evidenciado no pedido enviado ao D. João V, em 1707, por representantes da Câmara de São Tomé, que exigiram que os negros, por causa de "defeito da servidão dos seus pais" não deveriam candidatar-se a cargos eclesiásticos, sendo tais oferecidos apenas aos brancos, aos pardos e aos filhos de moradores influentes pelo serviço prestado pelo bem da "República".[136] A divisão racial também tinha uma dimensão simbólica e nem sempre refletia as diferenças biológicas. Devido ao número decrescente de colonos brancos, os mestiços chegavam com mais frequência ao poder se autodenominando "brancos da terra".

Contudo, na costa ocidental africana, na região da atual Guiné-Bissau e Senegal, a elite mestiça era chamada "filhos da terra", uma palavra que ainda hoje aparece na língua crioula e tem o significado de *fidjus de tera* ou *fidjus te txon*.[137] Essa nova elite mestiça, provavelmente também procurava maior independência e autonomia em relação ao centro.[138]

As principais mudanças sociais no Brasil ocorreram ao longo do século XVIII. Neste período, a colônia sul-americana vivenciou

135 Cristina Maria Seuanes Serafim, *As Ilhas de São Tomé no Século XVII*, Lisboa 2000, p. 275–283.

136 *Códice 478. Consulta*, 4.02.1709. *AHU*. fl.s 168 v.–169.

137 António Manuel Hespanha, *Filhos da Terra. Identidades Mestiças nos Confins da Expansão Portuguesa*, Lisboa 2019, p. 49–50.

138 Francisco Aimara Carvalho Ribeira, Maria Bandeira, *Cabo Verde e São Tomé na Construção do Atlântico Português, Séculos XVI e XVIII*, in: *Monarquia Pluricontinental e a Governança da Terra no Ultramar Atlântico Luso*, João Fragoso, Antônio Carlos Jucá de Sampaio (eds.), Rio de Janeiro 2012, p. 272.

um *boom* demográfico devido ao afluxo de portugueses e de outros europeus em busca de ouro, mas, sobretudo houve a intensificação do comércio de escravos da África. Em consequência disso foi, no caso da sociedade brasileira, a emergência de uma nova classe social de mestiços, mulatos e forros. No final do século XVIII, a população brasileira estava estimada em 3.250.000 habitantes, sendo que o maior número 1.582.000 era de escravos vindos da África, seguidos pelos brancos-europeus 1.010.000, depois habitantes forros – 406.000 e habitantes indígenas em número de – 250.000 habitantes. Entre os escravos, aproximadamente 221.000 eram pardos e 1.361.000 negros.[139]

A classificação e a discriminação racial foram registradas em atos emitidos por órgãos administrativos que forneceram informações detalhadas acerca da cor da pele, *status* social e, no caso dos escravos, o nome do seu senhor. A origem geográfica também se destacava na identificação do subalterno. A expressão *natural* indicava que a pessoa nasceu naquela região, enquanto o termo *nação* – se referia à região de onde os escravos africanos vieram ou então, onde foram vendidos, bem como a afiliação tribal de pessoas negras e indígenas.

Mary Karusch (2000), chamou a atenção para o diferente sentido do termo *nação* quando no Brasil colonial se referia a pessoas com uma cultura semelhante, como os comerciantes judeus. Os escravos africanos no Rio de Janeiro também usaram as palavras *minha terra e minha nação* para descreverem suas identidades geográficas comuns.[140] A expressão usada com bastante frequência em atos administrativos era *Nação Mina*, que se referia a tribos da região do atual Gana, porém pode enganar-se visto que provavelmente significava apenas o lugar de onde os escravos foram exportados da África para

139 Perdigão Malheiro, *A Escravidão Africana no Brasil*, São Paulo 1964, p. 23.

140 Mary Karasch, *Minha Nação: Identidades Escravas no Fim do Brasil Colonial*, in: *Brasil – Colonização e Escravidão*, Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), Rio de Janeiro 2000, p. 127–128.

a América, uma vez que foi a região de Mina que estava ligada a toda a África Ocidental.[141]

Cabe explicar que os africanos e seus descendentes formaram o maior grupo social do Brasil colonial. Estima-se que até ao final do século XVIII constituíram a maioria da população. No Rio de Janeiro, os negros e mulatos representavam 64% da população, na Bahia 79%, em Pernambuco 68% e em Minas Gerais 75%.[142]

Júnia Ferreira Furtado (2009) apontou que os africanos foram identificados pelo seu local de nascimento, ou pelo local de onde foram transportados, enquanto os escravos negros nascidos no Brasil já eram classificados pela cor da pele como crioulos, mulatos ou pardos. Os "cabras", isto é, aqueles descendentes de várias raças, muitas vezes descendente de índio, foram classificados abaixo dos descendentes dos negros na hierarquia social colonial.[143] Isto também é confirmado pelos registros de propriedade coletados por um órgão financiado chamado Casa dos Contos. Neles, percebe-se que a segunda parte do nome do escravo podia ser ou a cor da pele como foi no caso de Paulo Mulato, Lucrécia Negra, Josefa Crioula ou a localização geográfica, um provável porto de exportação de escravos da África, como no caso de Pedro Angola, Francisco Mina, Lucas São Tomé, António Bengala, Luís Congo, Bernardo Moçambique.[144]

Assim como foi explicado referente aos indígenas, os negros também tiveram a oportunidade de pedir as patentes militares. Na época da ocupação holandesa, D. Filipe III, e depois o seu sucessor, D. João IV, perdoaram certos grupos sociais por seus "defeitos" e concederam-lhes prestigiosos títulos de cavaleiros. Entre as pessoas que receberam os renomados títulos estavam o mulato Manuel Gonçalves

141 Ibidem, p. 132.

142 Boris Fausto, *História Concisa do Brasil*, p. 32.

143 Júnia Ferreira Furtado, *Chica da Silva. A Brazilian Slave of the Eighteenth Century*, New York 2009, p. 43.

144 *Casa dos contos. Arquivo Público Mineiro*. *BNB*. MS 108 (R05), 205–210v.

Dória da Bahia e o mameluco Bento Maciel Parente do Cabo do norte do Maranhão. Mulato Matias Vidal de Negreiros, filho bastardo do Governador de Pernambuco, André Vidal de Negreiros, em recompensa de sua participação militar contra os holandeses, recebeu, em 1694, o hábito da Ordem de Cristo, foro de fidalgo, ofício de sargento-mor e ainda o título de capitão honorífico. De acordo com Ronald Raminelli e Maria Fernando Bicalho (2016), nunca se negava os títulos prestigiosos aos mestiços porque a monarquia queria aumentar o número de seus fiéis vassalos para quebrar o monopólio das elites influentes.[145] É de notar, no entanto, que apesar de algumas práticas destinadas a assimilar e integrar os africanos na sociedade colonial brasileira, eles ainda eram vistos como inferiores aos europeus. Esse fato pode ser observado nas obras publicadas no século XVIII pelos jesuítas Jorge Benci e André João Antonil, nas quais os negros no Brasil ainda eram considerados inimigos, selvagens, bárbaros, bestas e feras. Eles foram julgados de acordo com a sua origem, cor da pele e gênero. Acreditava-se que os mulatos eram os melhores para certas tarefas, mesmo que pudessem ser "ociosos". As mulatas, por sua vez, foram criticadas por se prostituírem em troca de receberem a alforria. Como resultado, começaram a formar-se certas convicções de que a cor da pele determinava a personalidade do indivíduo.[146]

As diferenças entre os portugueses e os "Outros" começaram a assumir um carácter cada vez mais oficial, fazendo com que o impacto das restrições legais impostas a pessoas diferentes dos portugueses acentuaram as diferenças "raciais". Como notei, a palavra "raça", a princípio, se referia à religião, mas com o passar do tempo, os escravos africanos e seus descendentes passaram a ser classificados por este termo, que se deve ao fato da palavra ser usada com mais frequ-

145 Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis*, p. 391–393.

146 Marcia Amantino, *O Mundo das Feras*, p. 96–103.

ência para classificar pessoas de diferente cores. E foi precisamente pela cor da pele, que muitos negros foram empurrados às margens da sociedade, tornando-se subalternos em relação aos brancos. Ainda que fosse possível conquistar a graça do colonizador português, tal como aconteceu com as "minorias" religiosas e étnicas discutidas anteriormente, a sua cor preta de pele permaneceu para sempre um fator social determinante que posicionava os negros em uma posição inferior na hierarquia social, embora exercessem a mesma profissão que os brancos.

3.2.4. Status social

Um dos critérios para a classificação das pessoas para determinar o seu posicionamento na sociedade colonial e o seu acesso aos privilégios era o seu local de nascimento, riqueza, descendência, ocupação e estatuto social.[147] Este último referia-se a uma pessoa que era livre, escrava/cativa ou forra, lembrando que o escravo tornou-se aquele que nasceu da mãe escravizada ou aquele que estava no cativeiro.[148] A escravidão estava estreitamente ligada ao comércio transatlântico de escravos. Os moradores africanos de Angola foram vendidos como escravos em consequência de conflitos intertribais locais, por exemplo, Guerras do *Kwata-Kwata*, e depois vendidos para plantações brasileiras de cana-de-açúcar. Acredita-se que muitos deles foram entregues aos portugueses pelos próprios africanos.[149] No início do

147 Mark A. Burkholder, Lyman L. Johnson, *Colonial Latin America*, p. 249–250.

148 Pascoal José de Melo Freire dos Reis, Instituições do Direito Civil português, *Livro Segundo do Direito das Pessoas. Título I. Dos Livres e Escravos*, § II, p. 10, http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/imagens_livros/18_pascoal_jose_melo_freire/livro_ii/a_010.jpg (acesso: 11.02.2018).

149 Luís Pacheco, Paulo Costa, Fernando Oliveira Tavares, *História Económico-Social de Angola de Período Pré-colonial à Independência. População e Sociedade*, „CE-

século XVII, um português chamado Miguel Cerveira Pereira fundou a cidade de Benguela-a-Nova que se tornou um porto estratégico para a exportação de escravos rumo ao Brasil. A partir daí, chegava-se a outras tribos que forneciam escravos africanos, principalmente às do Reino de *Ovimbundu*. A estimativa é de que cerca de vinte mil escravos foram transportados para o Brasil a partir dos portos de Luanda e Benguela, a cada ano, dos quais apenas cerca de doze ou treze mil chegaram vivos ao continente americano.[150]

No final do século XVII, iniciou-se o tráfico de escravos africanos para o Estado do Maranhão e Grão-Pará em decorrência das leis que proibiam a escravidão dos indígenas.[151] Os jesuítas estimularam a importação de escravos africanos para aqueles estados, uma vez que estes proporcionam mão-de-obra para as plantações e que permitiria aos jesuítas continuarem a sua missão de catequizar os povos indígenas.[152] Em 1682, criou-se uma Companhia de Comércio do Estado do Maranhão e Grão-Pará com o objetivo de importar escravos africanos do litoral guineense. Ao longo dos 20 anos de vigência do contrato, foram previstos dez mil escravos a serem importados, o equivalente a 500 africanos por ano. Os escravos africanos foram forçados a trabalhar na floresta Amazônica, onde colhiam e traziam as chamadas "drogas do sertão", ou seja, especiarias características desta região do Brasil, incluindo ervas, plantas medicinais e cacau, castanha-do-pará ou guaraná.[153]

PESE" 2018, Vol. 29, p. 83–88.

150 Ibidem, p. 90-91.

151 Rodolfo Garcia, *Ensaio sobre a História Política e Administrativa do Brasil (1500–1810)*, Rio de Janeiro 1956, p. 136.

152 Joseph Abraham Levi, *Compromisso e Solução. Escravidão e as Irmandades Afro-brasileiras. Origem e Formação das Confrarias Religiosas no Brasil Colonial (1552–1822)*, Berlin 2006, p. 49–50.

153 Yllan de Mattos, *Regimento das Missões*, p. 112.

Nota-se que, ao contrário das tribos indígenas americanas, cuja liberdade de escravidão era reivindicada pelos missionários cristãos, a escravidão dos africanos era pouco discutida até meados do século XVIII. Convém frisar que a legislação portuguesa foi por vezes contraditória e que, por um longo período, esteve em vigor a mesma lei que defendia a liberdade pessoal de um índio e justificava a sua escravidão. Stuart Schwartz (1988), resumiu a sociedade colonial brasileira como um lugar onde ninguém estava livre da escravidão,[154] e Maria do Rosário Pimentel (1995), acrescentou que a instituição da escravidão não dizia respeito apenas aos negros, pois em casos extremos poderia incluir também os brancos pobres.[155]

A escravidão em Portugal foi proibida em 1761, por Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal, secretário do Rei D. José I. Assim, os escravos de ambos os sexos que chegassem à Península Ibérica, vindos de portos americanos, asiáticos ou africanos seriam automaticamente libertados ao abrigo do Alvará de 1761, com exceção daqueles que de lá viessem como marinheiros ou parte da tripulação. No entanto, o comércio transatlântico de escravos só foi proibido em meados do século XIX e a escravidão no Brasil foi abolida em 1888 por decreto da Lei Aurea.

A legislação portuguesa moderna regularizou vários aspectos relativos à exploração de escravos, desde questões sociopolíticas a questões financeiras e jurídicas/judiciais. Acredita-se que tais direitos fossem aplicados principalmente em Portugal, no Brasil e nas ilhas atlânticas portuguesas e, em menor medida, na costa ocidental de África. O tráfico de escravos angolanos era regido não só pela lei portuguesa, mas também pela lei local. Os africanos, de acordo com as suas próprias práticas, decidiram por si próprios quem deveriam

154 Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*, São Paulo 1988, p. 215.

155 Maria do Rosário Pimentel, *Viagem ao Fundo das Consciências. A Escravatura na Época Moderna*, Lisboa 1995, p. 195–196.

escravizar e depois entregaram-no aos portugueses.[156] A participação das sociedades africanas no comércio transatlântico de escravos negros podia ser uma consequência negativa dos contatos afro-europeus, em que a cor da pele, a raça e a etnia começaram a ser determinantes e a desempenhar um papel cada vez mais importante. Como exemplo de regulação do aspecto sociocultural da vida escrava, foi a obrigação de receber o batismo. Cada um dos proprietários dos escravos era obrigado a batizá-los no prazo de seis meses após a sua aquisição. A lei dividiu os escravos africanos em adultos considerados conscientes e nos menores de idade, pelos quais tomavam as decisões. Batizar as pessoas maiores de dez anos dependia do consentimento do próprio escravo, enquanto os mais jovens deviam ser batizados dentro de um mês da sua chegada à fazenda. Os filhos nascidos de mães escravizadas eram batizados com os filhos brancos dos seus donos.[157]

Nenhum escravo negro tinha direito de viver sozinho, nem podia receber outros escravos em casa, ou receber qualquer coisa que pertencesse-lhes. Em Lisboa e nas suas redondezas, os escravos e os forros não podiam reunir-se em público nem organizar *bailes* sob a pena de prisão.[158]

Sobre as questões financeiras, era regulado quem[159] e como efetuava o pagamento de uma taxa pelos escravos africanos de São Tomé,

156 António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, p. 95.

157 *Título XCIX: Que todos os que tiverem escravos da Guiné os batizem*, in: *Boletim do Conselho Ultramarino*. *Legislação Antiga*, Vol. 1: *1446–1754*, Lisboa 1867, p. 46–47.

158 *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, Livro 5: *Título LXX. Que os escravos não vivão per si, e os Negros não fação bailes em Lisboa*, Rio de Janeiro 1870, p. 1218.

159 Por decisão de Alvará de 5/11/1614, o clero foi obrigado a pagar uma taxa pelos escravos adquiridos vindos de Angola. Segundo o Decreto de 10/11/1620 (capítulo 54), os escravos pertencentes aos hereges ou apóstatas seriam confiscados junto com todos os bens destes hereges e apóstatas. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza 1613–1619 Compilada e Annotda por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1855, p. 92.

Angola ou Guiné. O clero também foi obrigado a pagar uma taxa pelos escravos comprados em Angola.[160] A legislação regulou inclusive o procedimento da aquisição de escravos e proibiu a compra destes, por meio de armas de fogo, na Costa da Mina e em outras partes da África. Em Angola, não foi permitido adquirir mais escravos do que a quantidade de escravos correspondia à arqueação do navio e o número de escravos não pôde exceder o pagamento equivalente por eles. Houve também garantias pelo prazo de um mês dando ao proprietário o direito de devolver o escravo ao comerciante se o escravo estivesse doente ou manco.[161] O Alvará de 1753, confirmou a frequência e o valor das taxas pagas pelos comerciantes de escravos em instituições alfandegárias como Alfândega, Real Fazenda e Conselho Ultramarino.

No período da corrida ao ouro no Brasil, foi regulamentado o transporte de escravos da África para a América. Observa-se que os escravos de Angola só podiam ser levados para três portos brasileiros, a saber, Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco, nos quais os navios eram obrigados a pagar impostos por cada escravo que transportavam. O local, onde as taxas por compra de escravos eram cobradas, mudou ao longo das décadas, uma vez que inicialmente acontecia no momento do embarque, ou seja, nos portos da Guiné ou Santiago em Cabo Verde e inicialmente não se pagava no Brasil pelos escravos que chegavam de Angola.[162] A legislação também regulamentava as questões legais e judiciais relacionadas aos escravos, como a pena de prisão imposta a eles, e o valor da fiança sobre a qual poderiam ser resgatados.

A lei proibia expressamente os maus-tratos nas prisões. Um escravo condenado por delitos menores por um juiz competente, ou por ordem de seu senhor, não devia ser mantido agrilhoado nem em

160 *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1603–1612 Compilada por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1854, p. 92.

161 *Título XVI. Como os podem enjeitar os escravos, a bestas, por se acharem doentes ou mancos*, in: *Boletim do Conselho Ultramarino*, Vol. 1, p. 36.

162 *Boletim do Conselho Ultramarino*. Índice, 2.

celas apertadas. Este castigo destinava-se exclusivamente a pessoas que cometessem um crime grave, independentemente do seu estatuto social.[163] Além disso, os escravos foram privados de muitos direitos, incluindo o direito de usar armas, de testemunhar em processos judiciais, de tomar conta de outra pessoa e de herdar os bens.

Havia três possibilidades para um escravo ganhar a sua liberdade. Em primeiro lugar, podia recebê-la do seu senhor, que sendo agradecido pelo seu trabalho, lhe entregou a carta de alforria, o que significava uma forma de recompensar pelo seu empenho no serviço. Tal carta foi escrita na presença de um notário e ocasionalmente pôde fazer parte do testamento.[164] Maria Beatriz Nizza da Silva (2000) explica que a libertação de escravos era da vontade de um senhor que decidiu conceder liberdade ao escravo, gratuito ou não, seja como recompensa por anos de trabalho ou através do reconhecimento dos laços de sangue.[165] Nota-se que a outorga da liberdade ao escravo era frequentemente analisada como um ato unilateral ou como um gesto gracioso por parte do senhor, sendo praticamente inexistente a intervenção da Corte Real.

O segundo meio era que o próprio escravo redimisse a sua liberdade, por exemplo, quando estava na posse de um diamante com valor mínimo de vinte quilates ou se oferecesse quatrocentos mil reais ao seu senhor (Lei de 24/12/1734). Na maioria dos casos, porém, os escravos compravam a sua liberdade com o dinheiro que haviam ganho e acumulado. Tal possibilidade tinham os "escravos de ganho",

163 *Decreto de 30 de setembro de 1693 em que se ordena que aos escravos se não ponham ferros, nem metam em cadeia mais apertada por mandado de seu senhor*, in: *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes*, p. 238–239.

164 *O Império Luso-Brasileiro 1620–1750. Nova História da Expansão Portuguesa*, Frédéric Mauro (ed.), Vol. 7, Lisboa 1991, p. 304–305.

165 Maria Beatriz Nizza da Silva, *A Luta Pela Alforria*, in: *Brasil – Colonização e Escravidão*, Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), Rio de Janeiro 2000, p. 296.

ou seja, aqueles que prestavam serviços remunerados a terceiros.[166] Uma parte do lucro que ganharam deveria ser devolvida aos seus senhores, enquanto o restante ficava para cobrir as suas próprias despesas, inclusive na compra da sua liberdade.[167] Na maioria das vezes, trabalhavam como barbeiros, curandeiros, vendedores de rua, músicos, e até mesmo foram prostitutas ou mendigos.

A última forma de adquirir a sua liberdade foi a de serem comprados pelas irmandades religiosas no caso de seu senhor ter abusado deles ou querer vendê-los em um ato de vingança. Escravos pertencentes ao Estado, igrejas, irmandades religiosas ou soldados eram então chamados "escravos reprodutores".[168]

Também houve circunstâncias em que os senhores foram obrigados a venderem seu escravo, caso despendessem de um valor igual ou maior que o custo que o dono teria pagado por ele.[169] Contudo, esta forma de recorrer à liberdade foi considerada mais uma prática local do que uma legislação vigente. No entanto, há que se considerar que o fato de que uma alforria equivalia ao reinício da sua vida civil,[170] porque sendo escravo, ele era privado de todos os direitos políticos e econômicos. Márcio de Sousa Soares (2011) salienta que a conquista da liberdade também teve uma dimensão simbólica, uma vez que permitiu ao escravo recuperar a sua vida e a sua honra. Isso explicaria o porquê alguns escravos estavam mais interessados em obter a alforria do que na abolição da escravidão em si. Os mesmos aspiravam ao estatuto de senhor, não porque precisassem de mãos para trabalhar, mas para consolidar o estatuto da sua liberdade.[171]

166 Boris Fausto, *História Concisa do Brasil*, p. 32.

167 Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne*, p. 61.

168 Clóvis Moura, *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, São Paulo 2004, p. 317.

169 Maria Beatriz Nizza da Silva, *A Luta Pela Alforria*, p. 297.

170 António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, p. 83.

171 Márcio de Sousa Soares, *A Promessa da Alforria e os Alicerces da Escravidão na América Portuguesa*, in: *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: Escravidão,*

Contudo, destaca-se que havia uma possibilidade de revogar a liberdade já concedida a um escravo, no âmbito do Quarto Livro das Ordenações Filipinas. Por conseguinte, em caso de ingratidão para com o dador, tanto na sua presença como na sua ausência, a alforria podia ser revogada. No entanto, esta prática era bastante rara, e no período de 1840 a 1871, dos 17.500 documentos que concediam a liberdade, apenas quatro tinham revogado a liberdade.[172]

Note-se que na lei não foram determinados os fatores que distinguissem os escravos entre si. Stuart Schwartz (1988) observou que, na prática, havia uma hierarquia interna baseada no nível de aculturação, *status* social, cor da pele e na gradação da pele, desde a mais clara até a mais escura. Por exemplo, na sociedade colonial brasileira, os menos privilegiados eram os *boçais*, ou seja, os recém-chegados da África que ainda não se comunicavam em português. Os escravos *ladinos*, que nasceram no Brasil e já falavam português, gozaram de mais direitos, porém a maioria destes foi atribuída aos escravos mulatos ou crioulos.[173] Este modelo marginalizou e discriminou os africanos, os indígenas brasileiros, bem como mestiços, mulatos e pardos, tanto escravizados como livres ou libertados. Embora livres, foram considerados ilegítimos por serem fruto de uma relação entre um homem branco e uma mulher africana ou indígena de baixo *status* social. É importante notar que os homens brancos raramente se casaram com as mulheres de cor.[174]

Existia também uma divisão informal decorrente do trabalho executado pelas pessoas escravizadas. Aquelas das plantações foram divididas naquelas que estavam envolvidas na agricultura, na indústria

Governos, Fronteiras, Poderes, Legados, Roberto Guedes (ed.), Rio de Janeiro 2011, p. 35–50.

172 Fernanda Pinheiro, *Libertos Ingratos: Práticas de Redução ao Cativeiro na América Portuguesa*, in: *O Governo dos Outros*, p. 265–266.

173 Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos*, p. 209.

174 Ibidem, p. 210-213.

agrícola, na economia da cana-de-açúcar ou na criação de gado. Os escravos que viviam em áreas mineiras eram divididos naqueles que trabalhavam na mineração de pedras preciosas, ouro e diamantes ou executavam as profissões livres como as de ourives, ferreiros, carpinteiros, mestre-de-oficina, etc. Tanto no primeiro como no segundo caso, trabalhavam também na casa de seu senhor como empregados domésticos, isto é, porteiros, caçadores, mucamas e amas-de-leite.

Além das divisões impostas aos escravos pelo colonizador branco, havia também algumas divisões entre os negros. Os escravos africanos pertenciam principalmente a três grupos étnicos principais: sudaneses, guineenses-sudaneses e bantu. Os grupos sudaneses e guineenses-sudaneses habitavam na costa norte da África Ocidental até o golfo da Guiné, entre os quais estavam as tribos Iorubá, Daomé, Hausa.[175] Os Bantu viviam em áreas localizadas ao sul do Golfo da Guiné, que se refere à região do Congo atual, Angola e Moçambique[176], onde ainda se dividiram em tribos de Angolas, Bengalas, Monjolos, e Moçambique. Com base num inventário da propriedade dos grandes latifundiários, percebemos que dentro de uma fazenda viviam escravos de diferentes tribos africanas[177], o que talvez acontecia para dificultar a sua integração e evitar uma possível revolta.

No Brasil oitocentista, começaram a circular alguns preconceitos sobre os escravos africanos diferenciados segundo a sua origem e etnia, o que condicionava as suas habilidades físicas. Segundo um viajante francês que ficou em Lisboa na década de 1720, os portugueses não estavam interessados em adquirir os escravos oriundos da região da atual Angola, sendo estes considerados pouco trabalhadores se comparados com os escravos guinéus.[178] Aliás, suspeitava-se de que "estes pretos que costumam fazer na suas terras [em África], e quan-

175 Marcin Kula, *Historia Brazylii*, p. 27.

176 Boris Fausto, *História Concisa do Brasil*, p. 24–25.

177 *Casa dos contos*, 205–210v.

178 "Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne*, p. 81.

do se acham juntos, também usam deles cá [no Brasil] para saberem várias coisas, como as doenças de que procedem e para adivinharem algumas coisas perdidas, e também para terem ventura em suas caçadas, lavouras e para outras coisas".[179] A imagem de um africano no Brasil foi demonizada, tendo sido chamados pelos latifundiários de "brutos", por não estarem familiarizados com a língua portuguesa e serem incapazes de compreender a religião cristã.[180] Em consequência disso, os escravos foram privados das suas próprias tradições e costumes como o costume de *quizila*, segundo qual não podiam comer carne de caça, pesca ou frutos do mar[181], e também foram proibidos de manter as suas crenças e rituais[182], especialmente aqueles conhecidos como *Calundu,*[183] o qual foi punido pela Inquisição.[184]

Por outro lado, defendia-se os escravos que sofreram nas casas dos seus senhores cruéis, apesar de não existir a lei que controlasse o

179 Nuno Marques Pereira, *Compendio narrativo do Peregrino da América*, p. 115–117. Vale ressaltar que, segundo Robert Daibert, ao adotar a religião cristã, os povos bantu não abandonaram suas crenças africanas, mas tal ação resultou em sincretismo, juntando valores cristãos ao cosmovisão bantu. Robert Daibert, *A Religião dos Bantos: Novas Leituras sobre o Calundu no Brasil Colonial*, „Estudos Históricos Rio de Janeiro" 2015, Vol. 28, N.º 55, p. 22.

180 Jorge Benci Arimino, *Economia Christãa dos Senhores no Governo dos Escravos*, Roma 1705, p. 61–62.

181 Nuno Marques Pereira, *Compendio narrativo do Peregrino da América*, p. 130.

182 Ibidem, p. 116-117.

183 Os escravos foram transportados ao Brasil de muitas regiões da África, portanto, vinham de muitas etnias diferentes. Alguns ainda praticavam as suas tradições na América, mas as crenças não cristãs foram severamente condenadas pela Inquisição. *Calundu* foi uma tradição que teve origem numa cultura bantu oriunda das regiões de atual Angola, Congo e Gabão. No Brasil, esse ritual foi praticado sobretudo entre os povos africanos residentes na Bahia e em Minas Gerais. Estima-se que entre os séculos XVI e XIX, 45%, equivalente a 5 dos 11 milhões de escravos africanos vieram da África Central. Robert Daibert, *A Religião dos Bantos*, p. 18.

184 Ibidem, p. 18.

comportamento dos proprietários e traficantes de escravos.[185] Cada vez mais, foi chamada a atenção para o fato do patrão ser obrigado a garantir aos seus escravos o atendimento às necessidades básicas, tais como a alimentação, o vestuário, os cuidados caso o escravo estivesse doente e acesso à religião católica. Os escravos não deveriam trabalhar aos domingos, nem nos feriados, nem quando não tinham força para tal. Nos feriados, podiam cultivar as suas próprias pequenas propriedades e, desta forma, garantir a sua própria alimentação.[186] Conceder um pedaço de terra a um escravo era uma forma de mantê-lo na plantação e evitar a sua fuga. Marian Małowist acreditava que o fato de que o escravo poderia plantar as culturas de subsistência pelo menos uma vez por semana veio da África Ocidental para a América do Sul, sendo uma prática comum nas ilhas atlânticas de São Tomé.[187] Acreditava-se que os senhores eram servos daqueles que o serviam, segundo os princípios romanos de "*Servorum servus dominus est*" que definia a relação entre o senhor e o seu escravo como uma mútua e recíproca troca de obrigações entre os senhores e seus servos".[188] Esta forma de reciprocidade era cumprir, caso os escravos estivessem plenamente sujeitos aos seus senhores e sempre quando lhes prestassem um serviço fiel.

O castigo, por sua vez, foi entendido como uma forma de disciplina e os senhores eram obrigados a punir os seus escravos se estes o merecessem, pois "a impunidade (...) ou falta de castigo, é filha da incúria, mãe de insolência".[189] No entanto, era proibido abusar do seu poder e punir os escravos inocentes, especialmente aqueles que cometeram os erros involuntariamente. Fazia-se referência ao direito romano que visava uma maior proteção dos grupos oprimidos, em

185 Nuno Marques Pereira, *Compendio narrativo do Peregrino da América*, p. 159.
186 Jorge Benci Arimino, *Economia Christãa dos Senhores*, p. 18.
187 Marcin Kula, *Początki czarnego niewolnictwa w Brazylii*, Wrocław 1970, p. 142–143.
188 Jorge Benci Arimino, *Economia Christãa dos Senhores*, p. 5–6.
189 Ibidem, p. 125.

especial ao Decreto Antonino Pio, no qual o assassínio de um escravo era considerado um homicídio.[190] Os escravos deviam gozar do direito de serem ouvidos antes do castigo, enquanto os senhores eram obrigados a ouvir também a versão deles. Ademais, caso um escravo quisesse acrescentar algo em sua defesa bem no momento da punição, tinha esse direito. Infelizmente, a crueldade de seus donos era maior ao ponto de lhes colocar um pedaço de pão na boca para que estes não pudessem confessar mais nada.[191]

Com efeito, quando se trata dos escravos, não se pode esquecer dos *quilombolas*, isto é, dos escravos negros foragidos dos seus senhores, e viviam todos juntos, reunidos num *quilombo* afastado dos grandes centros urbanos e político-administrativos. Em 1740, o Conselho Ultramarino de Lisboa definiu como tal todos os assentamentos de negros fugitivos, embora o termo *quilombo* em si seja proveniente da língua *banto umbundo* falada pela tribo africana *ovimbundo.* Originalmente, esta palavra referia-se a grupos paramilitares na África Central, principalmente em Angola e no Congo, sendo os *quilombos* africanos, de acordo com alguns antropólogos, acessíveis a todos os homens africanos.[192] Sabe-se, no entanto, que nas ilhas de São Tomé, os *quilombos* representavam um grupo de *negros angolares* que, em 1693, se revoltaram contra a elite açucareira.[193] Uma das mais famosas revoltas dos negros foragidos foi a do Quilombo dos Palmares no Brasil, que remonta ao século XVII. Em 1678, um homem negro conhecido como Zumbi tornou-se líder do movimento, sendo considerado um herói na luta contra a escravidão na América. O Quilombo dos Palmares foi atacado pelos portugueses em 1694, sob

190 Ibidem, p. 168-169.

191 Ibidem, p. 132-135.

192 Kabengele Munanga, Nilma Lino Gomes, *O Negro no Brasil de Hoje*, São Paulo 2004, p. 70–72.

193 Cristina Maria Seuanes Serafim, *As Ilhas de São Tomé*, p. 285.

o comando do bandeirante Domingos Jorge Velho, e um ano depois Zumbi foi condenado à morte.[194]

Embora o estatuto social do subalterno pudesse ter sido alterado, as condições sócio-políticas, econômicas e jurídicas ainda o colocavam numa posição inferior na hierarquia da sociedade colonial. Nota-se, porém, que receber a liberdade não equivalia a sair da subalternidade, porque a sua cor de pele, bem como a origem africana ou indígena fazia com que o sujeito colonial ainda permanecesse numa relação de submissão com o colonizador branco.

3.2.5 Discriminação por gênero

Outro fator que determinou o posicionamento de um subalterno na sociedade colonial foi o gênero. Nesta seção discutirei o papel das mulheres em uma sociedade luso-portuguesa, sobretudo considerando as suas relações com os homens brancos e as autoridades. Por certo, não há dúvida de que entre as tribos africanas ou indígenas brasileiras, a posição de sujeito colonial mudava, dependendo das práticas cultivadas dentro de um determinado grupo. Marila Odila Dias,[195] James H. Sweet,[196] Ronald Raminelli[197] e Arlindo Manuel Caldeira[198] entre outros, estudaram a questão de gênero e as possíveis desigualdades de gênero dentro de um determinado grupo étnico.

194 Kabengele Munanga, Nilma Lino Gomes, *O Negro no Brasil de Hoje*, p. 82–90.
195 Maria Odila Dias, *Resistir e Sobreviver*, in: *Nova História das Mulheres*, Carla Bassanezi Pinsky, Joana Maria Pedro (eds.), São Paulo 2012, p. 360–381.
196 James H. Sweet, *Recreating Africa. Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World, 1441–1770*, Chapel Hill–London 2003.
197 Ronald Raminelli, *Eva Tupinambá*, in: *História das Mulheres do Brasil*, p. 11–44.
198 Arlindo Manuel Caldeira, *Mulheres, Sexualidade e Casamento no Arquipélago de S. Tomé e Príncipe (Séculos XV a XVIII)*, Lisboa 1997.

A história das mulheres no período de expansão portuguesa ultramarina é um tema muito vasto e pode ser analisado a partir de diferentes perspectivas. Vale a pena notar que, o estudo acerca das mulheres como subalternas no âmbito do Império Colonial Português tornou-se um tema de investigação na década de 1970. As publicações pioneiras foram "A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica" (1975) de Charles Boxer e "Mulheres Portuguesas no Ultramar" (1979) de Elaine Sanceau. A primeira conferência acadêmica sobre a história das mulheres organizada em Lisboa, resultou numa publicação conjunta intitulada "Rosto Feminino da Expansão Portuguesa" (1994). Desde a década de 1990, a investigação quanto à trajetória das mulheres no espaço do Império Português tem sido continuada por, entre outros, Maria de Deus Manso, Clara Sarmento, Joseph Levi, Timothy Coates, Leonor Diaz Seabra, Fina D'Armada e Maria Barreto Dávila.[199] Entre os historiadores brasileiros que foram pioneiros no estudo das mulheres subalternas, se encontram, entre outras, Mary del Priore, Beatriz Nizza da Silva, Márcia Amantino, Ronaldo Vainfas, Suely Creusa de Almeida, Leila Mezan Algranti, Luciana Mendes Gandelmen e Ângela Mendes de Almeida. As principais publicações no Brasil foram lançadas em 1997: "História das Mulheres no Brasil" editada por Mary Del Priore e Carli Bessanezi e reeditadas pela mesma editora, alguns anos mais tarde, em 2012, e "Nova História das Mulheres" editada por Carla Bessanezi e Joana Maria Pedro. No entanto, nesta secção, serão apresentadas as principais ideias sobre como os portugueses percebiam as diferenças de gênero, uma vez que desta relação dependia o reconhecimento do empoderamento das mulheres na sociedade colonial.

A posição inferior das mulheres em relação aos homens fez parte dos princípios cristãos da ordem social e sua justificativa encontrava-

199 Maria Barreto Dávila, *A Mulher dos Descobrimentos. D. Beatriz - Infanta de Portugal*, Lisboa 2019.

se também nas palavras proclamadas por São Paulo em "Epístolas aos Efésios". Acreditava-se que, visto que a mulher foi condenada pelo pecado de Eva, o homem devia controlá-la constantemente.[200] A Inquisição considerou a mulher uma *malae bestiae*, independentemente da cor da pele, origem ou status social dela, por esta pode ser facilmente seduzida e não ter sido criada em nome de Deus. Muitas mulheres foram discriminadas em várias esferas. As bruxas e as visionárias, que inclusive foram proibidas pelos marinheiros de entrar a bordo de uma caravela, despertavam um certo medo na sociedade. Ser uma cristã-nova também era um motivo de preocupação, pois eram elas que, aos olhos dos inquisidores, transmitiam as tradições judaicas aos seus filhos. No caso destas, porém, as estatísticas mostraram que os homens cristãos-novos eram detidos com mais frequência e que durante todo o período de perseguição aos cristãos-novos no Brasil, foram detidas um total 1.076 pessoas, das quais apenas 298 eram mulheres.[201]

O ideal daquela época era uma mulher submissa, obediente ao marido, pura, sincera, honesta nos seus sentimentos, justa, com habilidades em literatura ou arte. Essas qualidades apareceram nas descrições de Duarte Nunes de Leão, autor de "Descrições do Reino de Portugal" (1610); Frei Luís dos Anjos, autor de "Jardim de Portugal em que se dá notícias de algumas santas e outras mulheres ilustres em virtude" (1626); Diogo Manuel Aires de Azevendo, autor de "Portugal ilustrado pelo sexo feminino" (1736); e Damião de Froes Perim, autor de "Teatro Heroíno – abecedário histórico e catálogo das mulheres ilustres em armas, letras, ações heroicas e artes liberais" (1736 e 1740). As mulheres casadas eram as mais respeitadas pela sociedade, porque eram vistas como mães devotas e esposas submissas, enquanto

200 Emanuel Araújo, *A Arte de Sedução. Sexualidade Feminina na Colônia*, in: *História das Mulheres no Brasil*, Mary del Priore, Carla Bassanezi (eds.), São Paulo 1997, p. 45–48.

201 Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino*, p. 177.

as viúvas eram consideradas insanas, extravagantes e sexualmente promíscuas, portanto, foram elas que sofreram mais preconceitos em relação às outras mulheres. As características ideais das mulheres casadas foram descritas por, entre outros, João de Barros em "Espelho de casados" (1540); Diogo Paiva de Andrade em "Casamento perfeito" (1630); e D. Francisco Manuel de Melo em "Carta de guia de casados" (1651). Entretanto, convém destacar que, ao contrário da mulher ibérica obrigada a ser submissa, as mulheres judias ganharam relativamente mais autonomia e uma posição mais forte em suas próprias famílias, o que se deve ao fato de muitas delas saberem ler e escrever, portanto, isso as tornou mais independentes ao longo do tempo.[202]

A legislação que definia o estatuto, os direitos e deveres das mulheres e regia a sua relação com os homens, bem como os privilégios e deveres do casamento, apareceu primeiro no Código Afonsino (1466), e depois no Código Manuelino (1513) e Código Filipino (1595). Neste último, foram consolidados os direitos relativos ao matrimónio e aos direitos da esposa, aos bens materiais e à propriedade comum, aos direitos das viúvas, às diversas formas de amor físico como ato de livre arbítrio ou pela força com as escravas brancas, virgens, viúvas ou mulheres casadas, à bigamia, às relações proibidas, à prostituição, às mulheres solteiras e à violência. Cabe ressaltar que o homem também tinha muitos deveres para com a sua esposa e a sua família, incluindo o de manter sua lealdade e sustentar sua família.[203]

Além das restrições legais impostas pela doutrina e pela legislação cristã, as mulheres eram constantemente controladas pelos seus maridos, irmãos, tios e outros homens que temiam que a sua sexualidade pusesse em perigo o equilíbrio social e a ordem pública.[204] O objetivo era, portanto, minimizar o contato das mulheres com os homens,

202 Anita Novinsky, Daniela Levy, Eneida Ribeiro, Lina Gorenstein, *Os Judeus que Construíram o Brasil*, p. 111–114.

203 *Parágrafo VI. Direitos de mulher sobre o marido*, in: *Boletim do Conselho Ultramarino*.

204 Emanuel Araújo, *A Arte de Sedução*, p. 45–46.

por exemplo, proibindo-os de conversarem em frente à igreja, pois isso causava demasiada indignação pública.[205] Durante o período da expansão portuguesa ultramarina, as mulheres foram proibidas de se envolverem em relações com os mercadores de origem desconhecida porque isso constituía uma ameaça para uma sociedade portuguesa. Um tal homem podia ser herege ao pretender transportar sua prole para países não cristãos.[206]

No casamento, um homem exercia todos os seus direitos sobre a sua companheira e poderia puni-la adequadamente, embora a possibilidade de "corrigir as mulheres pouco submissas" fosse mais comum entre as classes mais baixas. Esta punição podia incluir a detenção numa prisão privada ou, em casos extremos, mesmo a morte de uma esposa infiel.[207] A inveja, a desconfiança e o constante controle fizeram com que as mulheres portuguesas vivessem em estado de isolamento, passando a maior parte do dia em casas, onde o seu único entretenimento e contato com o mundo era aquilo que viam pela janela. As moradoras de Lisboa podiam sair de suas casas quando iam à igreja, mas durante a missa se sentavam em bancos separados e os únicos homens com quem podiam conversar era o padre. Durante a quaresma, eram autorizadas a sair à rua para participar em procissões religiosas. Sobre isso, um viajante francês fez a seguinte observação em 1730:

205 *Decreto de 1 de abril de 1648. Falar com mulheres nas Igrejas ou às portas delas. Ind. Chronologico tomo 1, pag. 175*, in: *Legislação Portuguesa compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva, 1648–1656*, Lisboa 1856, p. 23.

206 *Carta Régia de 7 de junho e 1616. Providências para evitar o trato desonesto de mulheres portuguesas com hereges estrangeiros, e que estes levem para as terras os filhos que daquelas tiverem*, in: *Legislação Portuguesa compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva, 1613–1619*, p. 206–207.

207 *Título VIII. Do poder do marido sobre a mulher*, in: *Boletim do Conselho Ultramarino*.

> aquelas mulheres que têm desejo de aproveitar este tempo de liberdade para outros fins, podem fazê-lo sem perigo, sendo quase impossível espiá-las por causa da grande quantidade de mulheres que nestas ocasiões andam nas ruas, bem como pela uniformidade dos seus trajos. Na noite de quinta-feira santa, as mulheres de Lisboa visitam as igrejas, enquanto seus maridos dormem tranquilamente, firmes na convicção de não deverem contrariar a devoção verdadeira ou fingida das suas mulheres, há quem diga que então, que os encontros marcados não ficam esquecidas e que é nestas ocasiões que muitas mulheres se desforram dos tempos de aperto.[208]

Charles Fréderic de Merveilleux fez observações semelhantes acerca da vida das mulheres portuguesas. Durante a semana santa, as mulheres portuguesas passaram a noite inteira andando pelas ruas de Lisboa com roupas pretas, porque assim misturaram-se na multidão e ninguém era capaz de reconhecê-las. Os maridos invejosos ordenam às escravas que vigiem suas esposas, mas estas subordinadas pelas suas senhoras com pequenos presentes prometem ser discretas e as acompanha a caminho da casa de seus amantes.[209]

Desde meados do século XVII, todos os casos de violência, incluindo contra as mulheres, foram ordenados para serem registrados.[210] As mulheres também tinham a possibilidade de se queixar pessoalmente durante as audiências reais na Corte de Lisboa. Acontece que o soberano tomava imediatamente sua decisão, principalmente nos casos de abuso de mulheres pelos seus maridos, desobediência das

208 "Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne*, p. 60.

209 *Mémoires Instructifs*, p. 168.

210 *Carta de Lei de 15 de janeiro de 1562. Devasse-se dos assassinos, e dos que d'ao bofetadas, e açoutes em mulheres. Liv. X da Supplicação, fol. 54*, in: *Legislação Portuguesa compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva, 1648–1656*, p. 93.

crianças em relação aos seus pais ou tentativas de rapto de mulheres e raparigas.[211]

Nas Colônias Atlânticas, as mulheres africanas, indígenas, judias e ciganas ainda eram vistas com o mesmo olhar europeu, marcado pelos valores cristãos. Por outro lado, as portuguesas eram uma minoria esmagadora porque não havia inicialmente nenhuma lei que obrigasse os portugueses a estabelecerem-se ali com suas famílias. Isso foi provavelmente argumentado a um custo demasiado elevado para ser suportado pelo tesouro real. Charles Boxer (1975), referiu-se a uma série de casos que demonstrava que os homens que prestavam serviço militar nas praças norte-africanas foram para lá com suas esposas.[212] Somente em 1615, foi oficialmente definido que os funcionários de cargos administrativos no Brasil levariam suas esposas consigo, cujo papel era ajudar seus maridos a se instalarem na nova região em que iriam viver e trabalhar. Esse direito foi criado em resposta a um pedido da tal Dona Paula da Silveira, que solicitou ao Monarca, para poder acompanhar seu marido, então Desembargador das Relações com o Brasil, aos serviços que prestava no Brasil.[213] Por outro lado, no caso da presença do Estado Português na Índia, as mulheres não acompanharam seus maridos nas expedições ao Extremo Oriente até por volta do início do século XIX.[214]

Tanto uma mulher branca casada no Brasil como uma mulher branca solteira em outras partes do Império tornavam-se agentes

211 *Mémoires Instructifs*, p. 147–148.

212 Charles R. Boxer, *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica 1415–1815, Alguns Factos, Ideias e Personalidades*, Lisboa 1975, p. 15–16.

213 *Carta Régia de 3 de fevereiro de 1615. Letrados que forem servir ao Brasil levem consigo suas mulheres In Liv. De Correspondência do Desembargo do Paço, fol. 26*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva, 1613–1619*, p. 113.

214 Clara Sarmento, Maria de Deus Manso, *Mulheres na Expansão Colonial Portuguesa*, in: *A Expansão: Quando o Mundo foi Português. Da Conquista de Ceuta (1415) à Atribuição da Soberania de Timor Leste (2002)*, Évora 2014, p. 290.

socioculturais da política de ocupação de territórios ultramarinos. Assim se explica a razão pela qual o Monarca financiava a partida de *Orfãs del Rei* – as órfãs de boas casas que perderam seus pais ou foram deixadas sob os cuidados do Estado. Por conseguinte, foram enviadas sobretudo para a cidade de Goa na Índia, onde constituíram uma família com os colonizadores ibéricos, garantindo assim a continuidade da presença portuguesa na Índia.[215] Em Angola, as primeiras *Órfãs del Rei* desembarcaram no ano 1593 e, provavelmente, continuaram chegando ainda por décadas seguintes até que, em 1664, as autoridades locais de Luanda proibiram a chegada de mais órfãs por causa do número excessivo de mulheres solteiras que ficaram viúvas em consequência das guerras holandesas em Angola.[216]

Importa destacar que, na primeira metade do século XVIII, ainda eram enviadas para Angola as prostitutas, degradadas e criminosas de Portugal e Brasil. Charles Boxer (1975), observou que as mulheres brancas e negras foram enviadas para Angola por alguns delitos específicos como foi o caso de Maria Gomes Pimentel, uma mestiça de Vila Nova da Rainha no Brasil, condenada pelo homicídio do seu marido, e enviada à África por um período de dez anos. Contudo, era uma mulher cigana, viúva, com duas filhas menores de cinco e dez anos, as quais todas foram enviadas para Angola por questões sumamente étnicas.[217]

As mulheres portuguesas residentes no Brasil, Cabo Verde e São Tomé tinham como premissa a contribuição para a "sobrevivência" de uma sociedade branca como evidenciado pela decisão real tomada em 1620, que manifestava a esperança de que a "casta mulata

215 Fernanda Angius, *Presença da Mulher na Legislação da Expansão*, in: *Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, Lisboa 1995, p. 777.

216 Charles R. Boxer, *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica 1415–1815*, p. 29–30.

217 Ibidem, p. 33.

fosse eliminada".[218] De fato, era frequente que os homens viajassem sozinhos para África e deixassem suas famílias na Europa.[219] O seu contacto com as mulheres africanas foi precedido por assaltos, caça e apreensão brutal de escravas pela força, entretanto, por outro lado, para algumas filhas de chefes tribais, esse contato permitiu-lhes fazer mediações com o comércio euro-africano. Nas Ilhas de São Tomé, mulheres negras ajudaram a salvar a vida dos europeus que eram acometidos de doenças tropicais, preparando vários tipos de infusões com base nas raízes das plantas africanas que curava.[220]

Um capitão francês observou que, no início do século XVII, algumas mulheres africanas adotaram valores e costumes europeus como, por exemplo, Dona Catalina, uma mulher negra que, após a morte do seu marido português, permanecia rodeada dos serviçais africanos e vestia-se como uma mulher portuguesa.[221] Contudo, casar com uma mulher negra era raro, e muitos homens portugueses decidiram viver com elas em concubinato. Entre estes homens estavam também padres, entre os quais eram o Padre Diogo Filipe de Miranda, que passou anos vivendo com a mulher negra Isabel Rodrigues, o Padre João da Mota Henriques, que mantinha as relações com a mulher negra Maria Vaz, e Tomé Rodrigues, a quem a mulher negra Filipa Álvares deu à luz um filho.[222]

No Brasil Colonial, a relação dos brancos com as mulheres indígenas e africanas foi se tornando cada vez mais frequente, enquanto

218 *Carta Régia de 20 de outubro de 1620, em que se ordenoi, que o degredo do Brasil se comutasse às mulheres para Cabo Verde e S. Tomé. Liv. 9 da Supplicação, fol. 97 ves*, in: *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes*, p. 37.

219 Charles R. Boxer, *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica 1415–1815*, p. 20–21.

220 *Viagens de um Piloto Português do Século XVI à Costa de África e a São Tomé, Introdução, Tradução e Notas de Arlindo Manuel Caldeira*, Lisboa 2000, p. 117–119.

221 Alfredo Margarido, *As Mulheres Outras nas Ilhas Atlânticas e na Costa Ocidental Africana nos Séculos XV a XVII*, in: *Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, p. 370.

222 Arlindo Manuel Caldeira, *Mulheres, Sexualidade e Casamento no Arquipélago*, p. 136–137.

a mestiçagem biológica serviu de base para uma sociedade colonial emergente. Por outro lado, casar-se com uma mulher de outra raça ou credo significava que tanto o cônjuge como toda a família eram privados da oportunidade de concorrer a cargos públicos, cargos eclesiásticos ou honrosos títulos da ordem de Cristo, Avis e Santiago. Diante de tão poucas mulheres brancas, tais restrições, no entanto, ao longo do tempo, perderam sua força legal.[223]

Charles Boxer acreditava que a posição de uma mulher indígena era maior que a de uma mulher negra ou judia. Os primeiros colonos portugueses no Brasil, se vangloriavam de sua relação com as filhas dos chefes indígenas que eram chamadas "princesas indígenas", de modo que seus descendentes não teriam nenhum problema ou vergonha de si mesmos.[224] Por outro lado, as mulheres indígenas foram acusadas de cultivar tradições canibais e bárbaras, de encorajar os homens a vingar-se e a pecar,[225] porém, nesta avaliação veremos semelhanças direitas com a personagem bíblica Eva. Muitas informações sobre as mulheres indígenas também provêm da correspondência de Jesuítas que, naquela época, se encontravam no Brasil, e que as observavam de perto. As suas cartas referiam-se, entre outras coisas, ao papel da mulher indígena como uma "guardiã do passado", o que poderia dificultar a adopção da nova religião cristã pelas tribos indianas.[226]

Uma vez que as mulheres africanas representavam uma minoria no comércio transatlântico e regional de escravos, estima-se que, no século XIX, o número de escravas negras era 30% inferior ao dos homens. Entre as tribos indígenas da costa oeste da África, os preços das mulheres negras eram bastante altos por garantirem a sobrevivência da tribo e por

223 Charles R. Boxer, *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica 1415–1815*, p. 70–71.
224 Ibidem, p. 71-72.
225 Ronald Raminelli, *Eva Tupinambá*, p. 27–28.
226 Margarida Portela Costa Pereira, *A Correspondência Jesuítica e a Imagem da Mulher Indígena no Brasil Quinhentista*, Lisboa 2002/2006, p. 79.

trabalharem nas lavouras.[227] No Brasil, o preço das escravas africanas era 20% mais baixo do que o dos homens. No entanto, elas tinham de exercer as mesmas atividades e, muitas vezes, representavam até um terço de todos os trabalhadores das plantações.[228] É também comum notar que, para além das competições com os homens, elas também competiam entre si, levando as mulheres dos principais centros comerciais da África Ocidental se considerarem melhores que as outras.[229]

Clara Sarmento e Maria de Deus Manso (2014), observaram que o sistema colonial brasileiro baseado no patriarcalismo incapacitava de maneira total uma mulher e a privara do direito de expressar sua opinião, de fazer escolhas e até de circular livremente em locais públicos. As mulheres das classes altas viveram praticamente isoladas até meados do século XIX.[230] Por outro lado, a realidade colonial desafiadora foi lentamente derrubando estereótipos a respeito das mulheres, fazendo com que a imagem de uma mulher submissa que só estava envolvida na mudança da violência doméstica mudasse.[231] Os proprietários de plantações menores não podiam comprar e manter um grande número de escravos, pelo que as suas esposas e filhas os ajudaram com o trabalho agrícola.[232] As viúvas, por conseguinte, herdaram as fazendas após a morte de seus maridos e assumiram tarefas tipicamente masculinas para cuidar da terra. Assim, a vida nas colônias tornou possível que essas mulheres alcançassem sua autonomia mais rapidamente.[233] Além

227 Maria Odila Dias, *Resistir e Sobreviver*, p. 360–362.

228 Ibidem, p. 363-364.

229 Ibidem, p. 375-376.

230 Clara Sarmento, Maria de Deus Manso, *Mulheres na Expansão Colonial Portuguesa*, p. 294.

231 Agata Błoch, *Portraying Womanhood in the Portuguese Atlantic*, in: *Distributive Struggle and the Self in the Early Modern Iberian World*, Nikolaus Böttcher, Stefan Rinke, Nino Vallen (eds.), Stuttgart 2019, p. 219–246.

232 Mark A. Burkholder, Lyman L. Johnson, *Colonial Latin America*, p. 206–207.

233 Maria de Deus Manso, *Filhas Esquecidas do Império Português: Memória de Mulheres na América*, „Naveg@mérica" 2015, N.º 15, p. 10–11.

das proprietárias de fazendas, existiam também mulheres que estavam diretamente envolvidas no cultivo e na indústria da cana-de-açúcar. Infelizmente, algumas delas foram acusadas de praticar clandestinamente o judaísmo. As escravas negras, sendo uma minoria étnica e de gênero no Brasil, também lutaram contra as injustiças sociais, sendo privadas de apoio tribal, de modo que recorreram às vezes a atos de violência contra seus donos na esperança de sobreviver.[234]

Uma mulher que vivia no espaço colonial do Império português sentia discriminação em diferentes níveis. A sua posição da subalterna dependia não só do fato de ela ser uma mulher, mas também da sua etnia, raça, estatuto social, cor de pele e religião. Por conseguinte, na subalternidade havia tanto as portuguesas católicas e brancas como as escravas africanas, as indígenas forras e cristãs-novas. Mesmo quando adotaram a religião cristã e abandonaram as suas tradições tribais ou compraram a sua liberdade, ainda assim estavam limitadas pelo modelo ibérico da família tradicional, segundo o qual uma mulher estava sempre sujeita a um homem.[235]

3.2.6. Miseráveis, Império Sombra e Ostracismo

Os Miseráveis

As viúvas e os órfãos estavam sujeitos a cuidados reais especiais que faziam parte do princípio cristão de prestar assistência aos pobres e necessitados, e de os proteger das possíveis injustiças. De acordo

234 Mary del Priore, *Histórias da gente brasileira. Colônia*, Vol. 1, São Paulo 2016, p. 83–89.

235 Para mais informações sobre a história da mulher no Império Português, veja o número especial da revista acadêmica „Campus Social-Revista Lusófona de Ciências Sociais" - *Estudos de Género e da Mulher no Espaço Lusófono e na Diáspora* (2006, N.º 3–4).

com o Código Filipino, a viúva era uma mulher débil, pobre e necessitada, constituindo uma ameaça ao esbanjamento dos bens que recebera do falecido marido. Assim, as mulheres, independentemente da idade ou do estado civil, necessitavam de proteção especial das instituições públicas e religiosas. Recolhimento foi uma instituição de caridade religiosa que procurava garantir-lhes uma vida digna e protegê-las de ameaças externas que poderiam privá-las da sua honra, como, por exemplo, a prostituição. Para muitas mulheres, a vida no convento lhes garantia novas oportunidades de casamento e as protegia da violência de seus maridos. Tal atitude coincidiu com o Estado e a Igreja de ajudar os mais necessitados, sobretudo, durante o período da Contrarreforma e do Concílio de Trento. O papel das mulheres na sociedade foi redefinido, enfatizando que elas fossem portadoras de valores a três níveis: no matrimônio, na família e na igreja. É de realçar que, o primeiro recolhimento para ajudar as mulheres foi fundado em Portugal, em 1543.[236] Ao longo dos séculos, foram criados em Lisboa cerca de vinte e cinco conventos, e um deles foi o *Recolhimento da Casa Pia das Convertidas* que apoiou aquelas que mostravam arrependimento e vergonha por seus pecados. Contudo, foi demolida na sequência do terramoto de 1755.[237]

Para António Manuel Hespanha, o estatuto social e jurídico dos subalternos era semelhante ao dos chamados *miserabiles persona*e, ou seja, pessoas que mereciam a atenção e a graça real. Vale destacar que, nas colônias ultramarinas, esse grupo começou a incluir também os povos indígenas, desde que fossem cristãos, e todos pertencentes à categoria tinham o direito de recorrer às instituições reais para obter apoio e assistência em vários sentidos.[238] Os indígenas tinham direito

236 Delminda Miguéns Rijo, *Memórias da Casa Pia das Convertidas: Instituição, Espaços e Agentes Face ao Problema da Prostituição em Lisboa (Séculos XVI–XX)*, „Revista de História da Sociedade e da Cultura" 2017, N.º 17, p. 130–131.

237 Ibidem, p. 133.

238 António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, p. 86.

a todos os recursos legais em virtude do seu estatuto de vassalo do rei, devido à sua especial real proteção concedida em lei separadas e graças ao estatuto de *desprotegido*, ou seja, privado de proteção, e uma pessoa *miserável* que originalmente incluía apenas as viúvas e órfãos.[239]

O "bom governo" deveria ser praticado em Portugal e nas suas colônias ultramarinas por todos aqueles que estavam no poder, tanto os funcionários coloniais quantos os proprietários de escravos. A construção das relações baseadas na reciprocidade, face a uma estrutura pluralista de poder, à constante rotação e ansiedade que acompanhavam a tomada de posse em partes distantes dos impérios, era para garantir o fortalecimento das relações coloniais e facilitar a gestão de todo o território do Império. Ângela Barreto Xavier e António Manuel Hespanha chamaram a atenção para certas peculiaridades dos governos portugueses que limitavam os monarcas e as suas aspirações absolutistas. As relações informais de poder baseavam-se na "economia de dom", a qual levava as obrigações mútuas, primeiro na esfera social e depois na esfera política. Do ponto de vista dos individuais, a "economia de dom" era um meio de expressar oposição à centralização do poder real, o qual, por sua vez, foi uma estratégia para fortalecer a posição de certos grupos sociais, ou mesmo para diferenciá-los.

A prática também estava bem enraizada na religião cristã que ordenava socorrer os mais necessitados. No entanto, surgiu uma imagem de um rei misericordioso, respondendo às necessidades da sociedade, o que reforçou ainda mais a sua posição como Monarca. Em consequência disso, construiu-se uma relação de dependência entre as autoridades e um indivíduo ou um grupo social. A sua manifestação mais forte foi a prática real de recompensar um indivíduo pelo seu serviço, as chamadas *mercês*. Até meados do século XVIII, essa prática limitava o próprio monarca, cujo dever social era recompensar seus súditos por prestarem seu serviço. As relações entre

239 Ângela Domingues, *Quando os Índios Eram Vassalos*, p. 250.

a Corte de Lisboa, suas instituições e a sociedade estavam baseadas nas obrigações mútuas, ainda que desiguais, e assim, resultaram num desequilíbrio tendo em vista que o soberano português nunca se tornou independente porque a sua posição social sempre dependeu de múltiplas conexões. Há também uma hipótese de que, ao estreitar os laços entre o Rei e a sociedade, a realeza construiu as suas relações com base no clientelismo, na reciprocidade e na confiança, e neutralizou as outras relações informais na sociedade que entram em conflito com o poder real.[240]

No entanto, o "bom governo" excluía os sem-teto, as pessoas ociosas e vadias[241] e aqueles que viviam em ociosidade à custa de terceiros.[242] *Vadios* nos termos do Código Filipino referia-se a pessoas que não trabalhavam, não tinham um domicílio e viviam do comércio de bens que não lhes pertenciam. A mendicidade, por sua vez, era vista como um mal social que tinha de ser erradicado. A lei proibia, sem o prévio consentimento real, pedir esmolas à aqueles que tinham sustento, sendo que apenas os deficientes, ou aqueles que viviam em estado de extrema pobreza era permitido o ato de mendigar.[243] Os vadios e vagabundos, caso fossem velhos, mas ainda capazes de trabalhar,[244] eram forçados a executar vários trabalhos

240 Ângela Barreto Xavier, António Manuel Hespanha, *As Redes Clientelares*, in: *História de Portugal. O Antigo Regime*, Vol. 8, José Mattoso (ed.), Rio de Mouro 2002, p. 133–145.

241 *Título LXIII. Dos Vadios* (1603), in: *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal. Quinto Livro das Ordenações*, p. 1216.

242 *Decreto de 1755 em que se estabelece a forma dos Processos dos Vadios e Ociosos, determinando-lhe juntamente o castigo*, in: *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes*, p. 48–49.

243 *XXII. Leis sobre os pobres e mendigos*, in: *Instituições do Direito Civil Português*, p. 119–120.

244 *Decreto de 1755 em que se estabelece a forma dos Processos dos Vadios e Ociosos*, p. 48–49.

pesados,[245] como, por exemplo, na defesa das fortalezas da Torre de São Gião[246], enquanto aqueles mais jovens e mais fortes prestavam o serviço militar na Índia.[247] Aconteceu que muitos foram deportados para Angola por iniciativa dos governadores, a pedido de Pedro César de Menezes que ocupou o cargo lá entre 1639 e 1645, e se queixava do baixo número de colonos.[248]

O Império Sombra

Os degredados, contrabandistas, aventureiros, piratas, traficantes e muitos outros se atreveram a viver à margem da lei, nomeadamente, à sombra do Império Colonial. Vivendo assim, foram considerados perigosos pelo fato de terem arruinado o tesouro real e prejudicado o comércio, além disso, foram criticados pela sua ambição "sinistra".[249]

Convém prestar atenção às pessoas que oscilaram na margem do Império Sombra. *Os Lançados* foram aqueles nascidos em Portugal que atuavam como intermediários no comércio entre os mercadores

245 *Portaria de 13 de Agosto de 1639. Manda prender vadios para o serviço das galés*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza 1634–1640 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1855, p. 194.

246 *Decreto de 14 de julho de 1654. In Liv. X da Supplicação*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1648–1658 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1856, p. 318.

247 *Decreto de 1701 em que se mandaram compreender nas penas dos vadios os que vivessem com escândalo e prejuízo da República. Ord. Liv. 5.Tit.68 á Rubr*, in: *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes*, p. 263.

248 *Decreto de 11 de abril de 1673. Prisão dos vadios*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1657–1674 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1856, p. 226.

249 *Alvará de 14 de Novembro de 1757. Ampliando os Parágrafos 5,6 e 7 do Capítulo XVII dos Estatutos da Junta do Comércio sobre os Contrabandistas*, in: *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das ordenações, redigida por Antônio Delgado da Silva. Legislação de 1750–1762*, p. 562–563.

africanos e os europeus.[250] Existe também uma teoria que diz que este grupo surgiu na sequência da incapacidade dos africanos de gerirem o seu próprio capital e comércio.[251] Porém, a atividade econômica dos *lançados* reduzia-se ao tráfico ilícito na costa ocidental de África, particularmente na Guiné e no arquipélago de Cabo Verde e de São Tomé, e ao controle das rotas comerciais que ligavam grandes centros costeiros com o interior do continente. Assim, contribuíram para o desenvolvimento do comércio na Guiné e em Angola. Alguns deles regressaram depois a Portugal, contudo muitos decidiram permanecer entre as populações indígenas africanas. Desta forma, ao adotarem práticas religiosas locais e ao se casarem com mulheres locais, muitas vezes filhas de chefes tribais, conseguiram integrar-se e ter acesso às autoridades tribais.[252]

Acerca dos lançados, escreveu, em finais do século XVI, André Álvares D'Almada, escritor e comerciante cabo-verdiano, um dos primeiros estudiosos da História de Cabo Verde a ser honrado com o hábito da Ordem de Cristo, em 1598. André Álvares D'Almada observou que:

> Hoje atravessam estes Portugueses lançados todos os rios e terras dos negros, adquirindo tudo o que acham nellas para estas naus de seus amigos, em tanto que ha homem nosso que se metteu pelo sertão até o Reino do Gran-Fulo (...) e delle

250 Mais informações acerca dos lançados encontram-se: *Portuguese, Luso-Africans, and European Competitors*, in: George E. Brooks, *Eurafricans in Western Africa. Commerce, Social Status, Gender, and Religious Observance from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Oxford 2003, p. 68–101. Veja também: M. Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemnie odkrycia i pierwsze kontakty*, Toruń 2017.

251 Clóvis Moura, *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, p. 233.

252 Filipa Ribeiro da Silva, *Dutch and Portuguese in Western Africa Empires, Merchants and the Atlantic System 1580–1674*, Leiden 2011, p. 145–146.

> manda muito marfim ao rio do Sanagá, onde o mandam tomar as naus.[253]

Um dos lançados descritos por D'Almada, foi um tal João Ferreira nascido na cidade do Crato, a que os africanos chamaram *Ganagoga*, e que na língua de Beafares significava um homem que falava todas as línguas, como descrito por João Ferreira:

> "se foi ao Reino do Gran-Fulo por ordem do Duque de Casão, que é um negro poderoso que habita neste porto pelo rio de Gambia (...). Este o mandou por sua ordem com gente sua, e na corte do Gran-Fulo se casou com uma filha sua, a qual teve uma filha, e, querendo se tornar para os portos do mar lhe deu o sogro a licença que a trouxesse consigo.[254]

Os tangomãos, assim como os *lançados, eram* agentes comerciais entre as comunidades africanas e os comerciantes portugueses. Por vezes, chamavam assim os traficantes de escravos africanos ou os escravos fugitivos que estabeleceram relações comerciais com os europeus. Em outras ocasiões, este termo passou a se referir aos portugueses que permaneceram na África como tradutores e intermediários. Os *tangomãos* viviam nas zonas localizadas ao longo do rio Gâmbia, onde negociavam com outros agentes do interior africano, que, por sua vez eram chamados *mochileiros* na Guiné, de *pombeiros*[255] no Congo ou de *moçambezes* em Moçambique.[256] Estes podiam ser escravos, negros livres ou mulatos que capturavam os outros escravos no interior do continente e os levavam para os portos. Acontecia

253 André Alvares D'Almada, *Tratado Breve dos Rios de Guiné de Cabo-Verde Desde o Rio do Sanagá até aos Baixos de Sant'anna*, Porto 1841, p. 15.

254 Ibidem.

255 António Manuel Hespanha, *Filhos da Terra*, p. 47–49.

256 Clóvis Moura, *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, p. 317.

que, algumas vezes as tribos inteiras colaboraram com os traficantes de escravos, e então, eram chamadas de bazombo.[257] Recorda-se que os portugueses estabeleceram vários tipos de relações, entre outros, com as tribos da família da *baconga* da zona do Reino do Congo, ou *mbundu* do Reino do Ndongo. Além disso, aproveitaram as relações locais de caráter feudal, *undamento*, para criar suas relações feudais com os autóctones. Manuel Hespanha apontou também para os grupos heterogéneos afro-portugueses em Angola chamados *ambaquistas* que estavam sujeitos às suas próprias hierarquias sociais e revelavam diferentes estratégias.[258]

Ostracismo

Além disso, existiam ainda grupos criminalizados pelo direito civil ou canônico, e alguns deles foram empurrados para a condição de subalternos. Entre estes encontravam-se os alcoviteiros, os incestuosos, os adúlteros, os feiticeiros, os adivinhos, os bruxos, os sacrílegos, os blasfemos, os hereges, os perjuros, os onzeneiros e os simoníacos. Assim, alguns grupos subalternos passaram a ser percebidos como criminosos e consequentemente foram enviados às colônias ultramarinas como forma de punição.

A forma como foram tratados foi citada no Código Filipino, com base nas leis anteriores estabelecidas pelo Rei D. Sebastião e depois adaptadas à doutrina do Concílio de Trento. Convém ressaltar que os delitos de lenocínio, incesto, feitiçarias, blasfémia contra Deus ou usura eram puníveis separadamente por lei canónica e lei civil. A exceção

257 Marli Geralda Teixeira, *Notas sobre o Reino do Congo no Século XVI*, „Afro-Ásia" 1967, N.º 4–5, p. 86.

258 António Manuel Hespanha, *Filhos da Terra*, p. 73–78.

eram os simoníacos, cujos atos eram crimes mistos.[259] No caso dos blasfemos, a maioria, isto é, 66,5%, foi condenada ao degredo dentro de Portugal, enquanto 22% à pena de galés e apenas 4% foi degradada às colônias ultramarinas na África, principalmente para Angola, Mazagão ou as Ilhas de São Tomé, ou de Cabo Verde. A minoria, isto é, 3% dos condenados foram enviados para o Brasil.[260] Estima-se que havia mais homens do que mulheres, acusados de blasfêmia nas colônias.[261] Geraldo Pieroni, Alexandre Martins e Luiz Sabeh descreveram como "blasfêmia colonial" e "pecados tropicais" a mistura das crenças portuguesas com as crenças e tradições dos povos indígenas.[262]

O maior temor, porém, despertavam as bruxas, mencionadas pelo Código Filipino como pessoas que, na encruzilhada das estradas, evocavam poderes demoníacos, ou serviam comida e bebida nas quais lançavam um feitiço. Aquele que previa o futuro ou dava conselhos de como encontrar um tesouro também era acusado de bruxaria. Acreditava-se que, algumas pessoas usavam água, cristais, espelhos para fazer profecias na base de objetos de metal ou da cabeça de uma pessoa morta. Destarte, foi proibido o uso de talismãs, principalmente daqueles feitos de dentes ou de outras partes do corpo de um defunto.[263] Na prática, as bruxas e os feiticeiros que viviam no Império português resolviam os problemas cotidianos, em especial aqueles relacionados com a saúde, dinheiro ou amor, portanto, aos olhos da sociedade colonial, desempenhavam o papel de médicos, clérigos e sábios.[264] No Código Afonsino, a prática da feitiçaria era sujeita à pena

259 *Parágrafo XLIX. Dos Alcoviteiros, Sacrilégios, Incestuosos, etc.*, in: *Boletim do Conselho Ultramarino*.

260 Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino*, p. 221–222.

261 Alexandre Martins, Luiz Sabeh, *Boca Maldita*, p. 55.

262 Ibidem, p. 56.

263 *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, Livro V: *Título III. Dos Feiticeiros*, p. 1150–1152.

264 Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino*, p. 169.

de morte ou ao degredado para Ceuta e, mais tarde, em Código Manuelino, os acusados eram enviados para as colônias portuguesas na África.[265] A pena de morte na fogueira era cada vez menos aplicada em Portugal, inclusive nos casos mais graves, nos quais era preciso admitir a culpa e pedir perdão.[266] A última pessoa a morrer queimada na fogueira em Portugal foi Gabriel Malagrida em 1761.

O início da caça às bruxas remonta a 1559, quando um grupo de feiticeiras foi trazido da cidade de Aveiro para Lisboa e cinco destes foram queimadas na fogueira da Praça do Rossio. Nos dias seguintes, 27 mulheres e 1 homem foram presos, sendo uma pessoa queimada na fogueira e as outras açoitadas e condenadas ao degredo.[267] Os tribunais da Inquisição enviaram as pessoas acusadas de feitiçaria aos locais escassamente povoados em Portugal, como Castro Marim, Viseu, Miranda, Leira, Guarda e Lamengo ou ainda para as colônias ultramarinas como Angola, São Tomé, Cabo Verde e Brasil, sendo este último o país que recebeu maior número de bruxas e feiticeiros, isto é, 44,8% do total, o que correspondeu a 43 pessoas.[268]

Tão perigosas como as bruxas foram vistas também as visionárias que conheciam o futuro e diziam ser representantes de Deus na terra, as quais alegavam ter visitado as terras extraterrestres. No século XVI, tais visionárias foram Maria Dias, natural da Vila de Celas, perto de Coimbra que jurava ter conhecido o Éden e de lá voltou para divulgar esta informação na terra[269] e a irmã Maria da Visitação da Ordem Dominicana de Lisboa, cujas visões oscilaram entre a fé e a política.[270] Segundo Geraldo Pieroni, muitas dessas visionárias eram mulheres solitárias, pobres, desprovidas de dote e pertencentes a di-

265 Ibidem, p. 164-165.
266 Ibidem, p. 168.
267 Ibidem, p. 164.
268 Ibidem.
269 Ibidem, p. 186-187.
270 Ibidem, p. 191.

ferentes ordens religiosas. O alegado dom da clarividência fez com que fossem reconhecidas e respeitadas pela sociedade e condenadas pela Inquisição.[271]

O segundo tipo de crime foi o crime sexual e esse grupo incluía prostitutas[272], bígamos[273] e homossexuais, entre outros, que eram frequentemente punidos com açoites, multas e prisão perpétua.[274] A lei condenava tanto os homens vestidos de mulheres, como as mulheres vestidas de homens, e ambos os sexos foram proibidos de usarem máscaras, a menos que tais roupas fizessem parte de uma festa.[275] A prostituição e o lenocínio eram proibidos por lei e eram puníveis com prisão, açoitamento ou degredo.[276] Entre os crimes sexuais, a bigamia foi a mais frequente das acusações feitas pela Inquisição e, em comparação com todas outras, em geral, era a segunda mais frequente depois do judaísmo. Estima-se que os tribunais inquisitórios de Lisboa, Évora e Coimbra condenaram ao degredo um total de 590 casos de bigamia. Os homens representavam 81,6% de todos os acusados de bigamia, dos quais 85,5% foram condenados apenas a açoites e galés. As mulheres, por sua vez, representavam 18,4% de todos os casos de bigamia, isto é, 109 pessoas, condenadas a açoites e ao degredo no Brasil ou em Angola.[277] A bigamia deveria ser cometida com mais fre-

271 Ibidem, p. 186-187.

272 *Título XIX. Das mulheres solteiras que ganham por seus corpos*, in: *Leis Extravagantes collegidas e relatadas pelo licenciado Duarte Nunez do Liam per mandado do muito alto e muito poderoso Rei D. Sebastiao nosso Senhor*, Lisboa 1569, p. 170.

273 *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, Livro V: *Título XIX. Do homem que casa com duas mulheres, e da mulher que casa com dois maridos.*

274 *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, Livro V: *Título XXXIII. Dos ruffiães e mulheres solteiras.*

275 *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, Livro V: *Título XXXIV. Do homem, que se vestir em trajos de mulher, ou mulher em trajos de homem, e dos que trazem mascaras.*

276 *Título XIX. Das mulheres solteiras que ganham por seus corpos*, p. 171–172.

277 Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino*, p. 118–119.

quentemente por pessoas de classes sociais mais baixas e era, portanto, um crime bastante "comum", o qual foi considerado como resultado dos processos de migração entre a Península Ibérica e as novas colônias durante o período de expansão ultramarina portuguesa.[278]

A homossexualidade, então chamada sodomia no caso dos homens, foi condenada tanto pela administração real como pela Inquisição. De acordo com o Regimento de 1640, os juízes agiram de acordo com a vigência do Código Filipino, entretanto, os tribunais inquisitórios poderiam entregá-los aos tribunais civis, os quais os condenariam à pena de morte. Na prática, a deportação significava a punição mais comum aplicada aos sodomitas, sendo estes enviados para Angola, Brasil, Ilhas Atlânticas ou para o interior pouco povoado em Portugal. As mulheres que praticavam sodomia eram enviadas para São Tomé e Angola. Se comparado com os Países Baixos, onde setenta pessoas acusadas por sodomia foram condenadas à morte durante dois anos – entre 1730 e 1732, em Portugal foram condenadas à mesma pena trinta pessoas, entre 1547 e 1768. Mesmo assim, em Lisboa havia algumas casas para homossexuais portugueses, e um dos proprietários das casas mencionadas se chamava Simão Gomes, um homossexual e alcoviteiro que acabou por ser condenado a seis anos à pena de galé.[279]

Por razões morais e sexuais, foram excluídos da sociedade os sacerdotes que, durante a confissão, cometeram *sollicitatio ad turpium*, isto é, que persuadiram mulheres ou homens a praticar diversos contatos sexuais. *Sollicitatio ad turpium* era entendido como "algum confessor no ato da confissão sacramental, antes, ou imediatamente dele, ou com ocasião e pretexto de ouvir da confissão, no confessionário ou em local apropriado para ouvir, ou em outro lugar escolhido para esse efeito, fingindo que ouve da confissão ao mesmo tempo,

278 Ibidem, p. 130.
279 Ibidem, p. 141.

em que comete, solicita, ou de qualquer forma provoca atos ilícitos e desonestos, com palavras ou com toques desonestos para si ou para outrem, que a ele se forem confessar, assim sendo mulheres como homens (...)".[280] Por isso, os padres acusados de s*ollicitatio ad turpium* estavam sujeitos apenas aos tribunais de Inquisição, o que foi aprovado pelo Papa Clemente VIII, em 1599. Portanto, podemos observar que a religião católica determinou os padrões de comportamento em Portugal no seu Império ultramarino fazendo com que falar a partir da posição de uma pessoa que não cumprisse tais normas pudesse ser bastante difícil.

O presente capítulo tratou de assinalar duas questões principais. Em primeiro lugar, discutiu-se com detalhe o mosaico da sociedade colonial, incluindo aspetos políticos, culturais e linguísticos. Em segundo lugar, este capítulo prova a tese formulada por Gayatri Ch. Spivak (1983), quando nomeou que os subalternos eram heterogêneos e se diferenciavam em diversos aspectos. Portanto, no âmbito do Império Colonial Português, definir uma pessoa apenas pela cor da pele, origem ou outras categorias sociais, seria insuficiente, uma vez que o sujeito colonial sofreu discriminação em diferentes níveis simultaneamente. No entanto, a sua identidade foi dinâmica e constantemente alterada em consequência dos contatos interculturais, quer esses encontros fossem voluntários, quer forçados. Neste capítulo também percebo existir uma possibilidade de sair da subalternidade, desde que sejam adotadas as regras impostas pelo colonizador português. Não estou dizendo de modo algum que tal assimilação seja justa e a mais certa, mas que ela deu alguma oportunidade aos subalternos de tomarem a sua própria iniciativa para "falar" da posição em que se encontravam e fazer com que a sua voz fosse ouvida. No próximo capítulo tentarei extrair estas vozes e ponderar em que circunstâncias e quais dos subalternos realmente poderiam falar.

280 Ibidem, p. 152.

CAPÍTULO IV

VOZES DA PERIFERIA. O PAPEL DOS GRUPOS SUBALTERNOS NA CONSTRUÇÃO DO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS

4.1. Base de Dados do Arquivo Histórico Ultramarino – os desafios e as oportunidades metodológicas

Os historiadores que utilizam as análises das redes sociais para estudar as correspondências modernas como Ruth Ahnert e Sebastian E. Ahnert[1], Ann Bronagh McShane[2], e Paul McLean[3] argumentam que as redes de correspondências refletem a prática de construir relacionamentos entre pessoas no tempo e no espaço. As redes assim entendidas são muito dinâmicas, porque estão em constante mudança no processo da comunicação e constituem a célula elementar mais relevante entre os indivíduos compreendidos como atores sociais por meio das suas interações. Na teoria do interacionismo, as redes sociais são nada mais do que um reflexo matemático-analítico do *so-*

1 Ruth Ahnert, Sebastian E. Ahnert „Protestant Letter Network in the Reign of Mary I: A quantitative approach", *ELH* 2015, Vol. 82, p. 1.-33.

2 Ann Bronagh McShane, *Visualising the Reception and Circulation of Early Modern Nuns' Letters*, „Journal of Historical Network Research" 2018, Vol. 2, No. 1, p. 1–25.

3 Paul D. McLean, *The Art of the Network. Strategic Interaction and Patronage in Renaissance Florence. Politics, History, and Culture*. Durham 2007.

cial worlds, isto é, o mundo é construído pelas relações que moldam a sociedade ao mesmo tempo que esta se molda por elas.[4] Por meio de uma perspectiva de rede nas ciências históricas, amplia-se o retrato do mundo social moderno, enquanto as estruturas de rede refletem grupos que talvez não consigamos identificar sozinhos.

A base de dados que será discutida neste capítulo oferece infindáveis oportunidades de investigação, pois é possível distinguir todas as entidades individuais e coletivas, bem como todas as entidades administrativas, militares e religiosas com as quais o indivíduo poderia estabelecer relações diretas ou indiretas no seio do Império Atlântico durante a Idade Moderna. Neste trabalho utiliza-se apenas umas das oportunidades oferecidas pela nossa base de dados, no entanto, importa destacar que todas as tabelas, gráficos ou estatísticas que aparecem ao longo deste e do próximo capítulo são construídas a partir dela.

A fonte de documentação são os catálogos da documentação avulsa do fundo do Arquivo Histórico Ultramarino em Lisboa, o herdeiro do antigo Conselho Ultramarino, a única instituição colonial moderna responsável por manter contatos entre o centro político localizado em Lisboa e as suas colônias atlânticas.[5] Os documentos referentes ao Brasil e ao Rio da Prata foram catalogados dentro do Projeto Resgate. Os documentos relativos a Angola, Guiné e São Tomé e Príncipe foram parcialmente catalogados no âmbito do Projeto África Atlântica, cofinanciado pela Fundação Portuguesa de Ciência e Tecnologia (FCT), enquanto os documentos de Cabo Verde foram catalogados tanto no âmbito do Projeto África Atlântica como do Projeto Resgate ao Acervo Histórico de Cabo Verde em Portugal.[6]

4 Nick Crossley, "The social world of the network. Combining qualitative and quantitative elements in social network analysis", *Sociologica* 2010, N. 1, p. 1-34.

5 Heloísa Liberalli Bellotto, *Arquivos permanentes: Tratamento documental,* Rio de Janeiro 2004, p. 294-295.

6 O site do Arquivo Histórico Ultramarino encontra-se aqui www.acrd.iict.pt/collection/actd:CU.

Dado que os documentos relativos a Moçambique só foram parcialmente disponibilizados em 2015, portanto foram incluídos desta forma à nossa base de dados, enquanto aqueles relativos à Índia ainda não foram catalogados e no momento da finalização deste trabalho, ainda não surgiu nenhum projeto para este fim, a base de dados está, portanto, limitada principalmente às antigas colónias portuguesas do Atlântico e a documentação parcial de Moçambique. No âmbito dos projetos científicos acima referidos, todos os documentos foram sintetizados e transcritos à mão, depois disponibilizados em formato electrónico em formato *PDF* e publicados no repositório do Arquivo Histórico Ultramarino em Lisboa. A Figura 1 mostra como, com Michał Bojanowski e Demival Vasques Filho construímos a nossa base de dados passo a passo.[7]

Na primeira etapa, Monika Pawluczuk e Bartosz Lemiec da Universidade Politécnica de Varsóvia foram responsáveis pela seleção da tecnologia e do método de armazenamento dos dados. Nesta fase, processei exatamente 169.222 documentos, que foram previamente disponibilizados no site do Arquivo Histórico Ultramarino em Lisboa em formato *PDF* e converti utilizando a ferramenta *pdftotext*. Cada um desses arquivos foi dividido e processado em itens individuais usando scripts de *JavaScript* e *Perl*. A maioria dos documentos foi separada por cabeçalhos, exceto os arquivos chamados CU-Sergipe.pdf, CU-RJaneiroCA.pdf, CU-Mocambique-Parcial.pdf, que foram os únicos processados com *Perl script.* No entanto, foi possível obter os dados necessários usando "expressão regular" (Regular Expressions), que é um padrão que pode identificar cadeias de caracteres e palavras. No início, a base de dados continha todas as informações relacionadas com a correspondência administrativa e cada documento representava uma linha separada na tabela. Cada um deles

7 Agata Błoch, Demival Vasques Filho, Michał Bojanowski, *Networks from Archives: Reconstructing Networks of Official Correspondence in the Early Modern Portuguese Empire*, „Social Networks" 2020, September.

foi descrito por meio de metadados, o que permitiu estruturar a informação necessária resultante da descrição de determinada correspondência e, além disso, fornecia informações detalhadas resultantes do conteúdo do documento. Os metadados neste caso são o ID – um identificador único do documento gerado automaticamente, *SENDER* – remetente, *RECIPIENT* – destinatário, *SEND_DATE* – data de envio do documento, *DATE-SPEC* – data de envio com possíveis valores do tipo ant. (antes da data) ou post. (após a data), *SENDER_LOC* – localização do remetente, *RECIPIENT_LOC* – localização do receptor, e *LIST_TYPE* – tipo de documento. Os metadados definidos desta forma não só fornecem dados detalhados sobre cada documento, mas também possibilitam a sua gestão, identificação ou classificação.[8]

Convém frisar que, visto que diferentes arquivos foram elaborados por diferentes grupos de pesquisa e provavelmente foram digitados manualmente, foi necessário corrigir erros e estruturar esses arquivos. Estas correções referiam-se aos erros relativos à entrada, data, ano ou erros tipográficos. Os arquivos que contém os catálogos de São Paulo e Sergipe exigiram análises adicionais de processá-los, pois foram originalmente preparados e gravados de uma forma diferente do resto dos arquivos. O primeiro desafio foi identificar o destinatário do documento e identificar o seu nome e cargo. O início da palavra poderia ser determinado de forma simples e rápida pela sua posição na frase e de acordo com as regras da gramática portuguesa. Infelizmente, devido à falta de informação sobre o comprimento do nome do destinatário e à ausência de sinais de pontuação, revelou-se extremamente problemático identificar o fim do nome do remetente. Para tal, foi criado um modelo de treinamento baseado em documentos cujos remetentes foram marcados entre parênteses retos, o que permitiu calcular estatisticamente a frequência de ocorrência

8 Monika Pawluczuk, Bartosz Lemiec, „Listy imperium portugalskiego", *Projekt - przedmiot TASS. Politechnika Warszawska* 2016, p. 1-17.

das palavras após o remetente, definir os valores para as restantes letras e, como resultado, foi possível determinar o nome correto do destinatário. Assim, estabeleci que o destinatário ocorre entre as palavras do conjunto {à, a, ao, aos, para} e uma das palavras do conjunto: {solicitando, sobre, pedindo, informando, remetendo, comunicando, dando, referente, ordenando, enviando, respondendo}.[9]

Tab 2. Registro original e sua aparência inicial na base de dados após ser concluída a primeira etapa

1765, Junho, 22, Bahia

CARTA PARTICULAR de Manuel de Matos Pegado Serpa ao Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre seu casamento com a filha do coronel Manuel Xavier Ala e de D. Antónia de Aguiar, D. Ana Francisca Xavier Ala, e a impossibilidade de manter sua vida conjugal por causa do gênio da sua mulher, e desarmonia que provocava, obrigando-o a pedir ao rei que a recolhesse num convento da Bahia, com sua filha de 5 anos, D. Josefa Francisca Xavier Ala.

AHU_CU_005–01, Cx.37, D.6920.

Coluna	**Conteúdo**
ID	*Gerado automaticamente*
Sender	Manuel de Matos Pegado Serpa
Recipiente	Francisco Xavier de Mendonça Furtado
send_date	22/06/1765
date_spec	N/A
sender_loc	Bahia
recipient_loc	*Gerado a partir do remetente*
source_file	CU-BahiaCA.pdf
list_type	CARTA PARTICULAR
Colony	BRAZIL
State	Bahia
Signature	AHU_CU_005–01, Cx.1, D. 22.
full_text	*Conteúdo do documento*

Fonte: Elaboração própria

9 Ibidem.

Na segunda etapa, analisamos um conjunto destes registos de modo a obter estruturas padrão e prepará-las para o processo de Processamento de Linguagem Natural em scripts *Python/SpaCy*. Criámos então novos objetos específicos no modelo 'Named Entity Recognizer', (NER), identificando e classificando as entidades nomeadas para satisfazer as necessidades de comunicação entre documentos (Python/SpaCy), o que resultou num ficheiro *JSON*. Ensinamos então o modelo *NER* para capturar informações-chave de documentos em português (Python/SpaCy), o que resultou em um script Python e o arquivo *JSON*. Em seguida, realizamos a análise da modelagem temática (LDA) de todo o conjunto em *Python/Mallet* e como resultado da qual desenvolvi um script em linguagem *Python*. Finalmente, criei as primeiras redes baseadas nas informações contidas usando *Python/Networkx*, e processei os dados da rede na forma de arquivos *CSV*.

Posteriormente, conseguimos não só identificar os atores sociais presentes em cada documento de comunicação e extrair informações sobre o remetente e destinatário de um determinado documento, sua localização geográfica, mas também estabelecemos suas possíveis conexões familiares e as funções que desempenhavam no império, tais como o rei, secretário de estado, bispo, etc.

Para este fim, usamos principalmente uma técnica chamada "Processamento de Linguagem Natural" (Natural Language Processing NLP), sendo uma área de inteligência artificial e de aprendizagem de máquinas. O objetivo era estudar a interação entre as máquinas e a linguagem natural, neste caso o português, para permitir a análise e criação de texto, enquanto os algoritmos relevantes permitem o processamento e análise de dados.

Um ramo importante do processamento da linguagem natural é o modelo *Named Entity Recongizer* (NER), cujo objetivo é identificar e classificar entidades listadas num texto escrito em linguagem natural. Como resultado, pudemos localizar e extrair com precisão as entidades listadas no texto, e depois ordená-las e classificá-las

em categorias adicionais, incluindo pessoas, lugares, organizações e instituições.

Ao utilizar o modelo de *NLP* na criação da base de dados do Império Colonial Português, surgiram algumas dificuldades devido ao fato de haver muito poucos softwares dentro deste modelo que processariam a língua portuguesa. Como resultado, a biblioteca de processamento da linguagem natural utilizada nesta base de dados é a *SpaCy*, uma biblioteca de software tipo *open source*, desenvolvida para a linguagem de programação *Python*. Está lançado sob uma licença MIT e atualmente oferece modelos de rede para processamento em língua portuguesa como um dos poucos produtos de software.

Infelizmente, os atuais recursos do *NER* nesta língua ainda são muito reduzidos, dificultando identificar as entidades precisas, e a precisão alcançada é muito menor quando comparada com textos processados em inglês. Por exemplo, na biblioteca da *spaCy*, a precisão do *NER* para inglês é de cerca de 86%, enquanto para português é de 78%.

Outro desafio na utilização do modelo *NLP* e *NER* foi que algumas das palavras que identificam as entidades em questão já não são usadas mais na língua portuguesa. Estes problemas estavam em grande parte relacionados a funções, por exemplo, patrão-mor, governador-geral, secretário do estado da marinha e ultramar; mas também a instituições, por exemplo, Casa da Índia e Mina, Relação da Bahia ou títulos, por exemplo, conde de Atouguia. Um problema à parte, verificou-se na própria língua portuguesa, na qual os termos podem ser constituídos pelos preposições 'e' ou 'de', como iremos notar no caso de nomes de pessoas como Manuel Estêvão de Almeida de Vasconcelos Barbeirinho e Gonçalo Xavier de Barros e Alvim. Logicamente, o modelo trataria essas pessoas como Manuel Estêvão e Gonçalo Xavier, eliminando a parte por detrás da ligação 'e' e 'de'.

De modo a minimizar os efeitos dos problemas acima mencionados, utilizámos a função „aprendizagem automática" (Machine

Learning), cujo objetivo é criar um modelo automático capaz de se aperfeiçoar através da recolha e processamento de dados, e algoritmos adequados que permitam ao software obter dados mais precisos. Para tal, criamos um modelo de treinamento baseado em informações mais detalhadas e precisas de 4230 documentos, ou seja, 2,5% do total da base de dados. Estas extrações foram feitas manual e separadamente para cada um dos 4230 documentos por meio de software *MaxQda 2018*. O software é enriquecido com uma função de codificação que permite categorizar as partes de dados e atribuí-las a códigos apropriados, como veremos na Figura 2.

Além disso, para atender às características específicas dos documentos históricos, criei também novas categorias de classificação de entidades. Estas são: *ROLE* que identificam uma função ou papel no Império Português, *AFFILIATION* que identifica os graus de relacionamento entre as pessoas envolvidas na comunicação, bem como entidades adicionais como *PERSON*- nomes e sobrenomes de todas as pessoas, *LOCALIZATION*- localizações geográficas referidas no texto, ou *INSTITUTION* – as organizações e instituições. Na Tabela 3, veremos como ficou a entrada na base de dados após a codificação manual no *MaxQDA 2018*.

Outro desafio foi a separação de entidades classificadas como *PERSON*, que se referem a todas as pessoas que o remetente mencionará em sua carta, bem como os seus *attributes*, ou seja, a função, o título ou as suas ligações familiares. Neste caso, usamos novamente o algoritmo chamado „expressão regular" (regular expressions), que identifica padrões com base em uma sequência de caracteres que permitem definir padrões no texto e verificar se uma determinada cadeia de caracteres no texto corresponde ao padrão principal. Construída por nós, uma biblioteca de palavras que contém os nomes em português, construída por meio de *MaxQDA 2018*, agrupando as palavras apropriadas para cada assunto, tornou possível definir com mais precisão a categoria *PERSON*.

Tab. 3. Entrada original e sua aparição na base de dados após a segunda etapa

1765, Junho, 22, Bahia

CARTA PARTICULAR de Manuel de Matos Pegado Serpa ao Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre seu casamento com a filha do coronel Manuel Xavier Ala e de D. Antónia de Aguiar, D. Ana Francisca Xavier Ala, e a impossibilidade de manter sua vida conjugal por causa do gênio da sua mulher, e desarmonia que provocava, obrigando-o a pedir ao rei que a recolhesse num convento da Bahia, com sua filha de 5 anos, D. Josefa Francisca Xavier Ala.

AHU_CU_005-01, Cx.37, D.6920

Coluna	**Conteúdo**
	Gerado automaticamente
ID	
Sender	Manuel de Matos Pegado Serpa
Role	N/A
Recipiente	Francisco Xavier de Mendonça Furtado
Role	**N/A**
send_date	22/06/1765
date_spec	N/A
sender_loc	Bahia
Person	**Manuel Xavier Ala**
Role	**Coronel**
Person	**D. Antónia de Aguiar**
Person	**D. Ana Francisca Xavier Ala**
Affiliation	**Filha**
Institution	**N/A**
Person	**D. Josefa Francisca Xavier Ala**
Affiliation	**Filha**
recipient_loc	*Gerado a partir de remetente*
source_file	CU-BahiaCA.pdf
list_type	CARTA PARTICULAR
Colony	BRAZIL
State	Bahia
Signature	AHU_CU_005-01, Cx.1, D. 22.
full_text	*Conteúdo do documento*

Fonte: Elaboração própria

Na fase final da elaboração da base de dados, concluída em dezembro de 2019, foram codificadas manualmente mais de 4.000 registros no programa *Prodigy* por Jessica Joia, para reduzir erros e aumentar a exatidão da base de dados. Como podemos ver na Figura 3, mudamos as categorias e agora temos oito delas, incluindo o Nome Masculino (Male), o Nome Feminino (Fem), as Unidades Administrativas (ORG), as Unidades Religiosas (RELIG), as Unidades Militares (MILIT), e os títulos de nobreza e os da terra (TITLE), posição (OCC) e localização (LOC). Assim, foram eliminados muitos erros resultantes da diferente notação da mesma palavra, enquanto o modelo adotou a palavra mais frequente como a mais correta. Deste modo, a base de dados alcançou quase 94% de precisão.[10]

4.2. Principal esboço da circulação de correspondências administrativas entre 1642–1822

Ao longo deste subcapítulo, analisei o principal esboço da circulação de correspondência no espaço atlântico do Império Colonial Português. Inicialmente, observei a Tabela 4 que mostra a dinâmica das correspondências coloniais durante os reinados de D. João IV (1640–1656); D. Afonso VI (1656–1683); D. Pedro II (1683–1706); D. João V (1706–1750); D. José I (1750–1777); D. Maria I (1777–1816) e D. João VI (1816–1822).

A circulação de correspondências durante o reinado dos três primeiros soberanos é irrisória, e se intensifica apenas a partir da primeira metade do reinado de D. João V, cujo reinado é contemplado por esta tese. As correspondências também se intensificaram no início

10 Agata Błoch, Demival Vasques Filho, Michał Bojanowski, *Networks from Archives: Reconstructing Networks of Official Correspondence in the Early Modern Portuguese Empire*.

do reinado de D. José I e ao final do reinado de D. Maria I. Referenciei estes dados com a Tabela 5 a seguir, que mostra as cinco correspondências mais frequentes: requerimento, ofício, carta, consulta e aviso.[11]

O aviso referia-se ao decreto real emitido em nome do rei pelo seu secretário ou outra autoridade competente. A carta dizia respeito à correspondência do mais alto nível da administração pública no domínio da comunicação social resultante da função e do ofício público. Contudo, poderia também ser enviada por particulares com o objetivo, entre outros, de fornecer informações ou apresentar um pedido. A consulta significava um ato pelo qual uma instituição num conselho geral ou tribunal aconselhava o rei sobre uma matéria, e o ofício se referia a uma correspondência trocada entre os órgãos subordinados uns aos outros ou à Corte Real. Havia duas palavras que descreviam as petições, nomeadamente "petição" e "requerimento" que se diferiam na medida em que este último se baseava sempre em atos jurídicos ou jurisprudência. Como o "petição" não apareceu em nosso banco de dados, cada "requerimento" será tratado como tal.[12]

Destaca-se que até meados do reinado de D. João V, houve uma ligeira maioria de consultas, o que significa que várias instituições aconselhavam o Rei e enviavam as suas opiniões sobre uma determinada matéria. O rápido aumento do número de petições e cartas enviadas coincidiu com o aumento geral de correspondências no que compete ao Império português. Contudo, a circulação de correspondência durante o reinado de José I (1750–1777) é difícil de avaliar devido ao facto de em 1755 ter havido um terramoto em Lisboa, devastando assim a cidade. Talvez noutras circunstâncias, esta tabela pareceria agora completamente diferente e o número de correspondência aumentaria gradualmente ao longo da segunda metade do século XVIII. No entanto,

11 Ibidem.

12 Heloísa Liberalli Bellotto, *Arquivos permanentes. Tratamento documental*. 2006, p. 92-103.

é de notar que por volta de 1800 o número de documentos, inclusive petições, mais do que duplicou desde a época anterior do terremoto.[13]

O aumento das várias formas de correspondência colonial parece confirmar a teoria de Maria de Fátima Silva Gouvêa (2005) da "interdependência do império" e a hipótese de que a política portuguesa criou mecanismos para uma maior representação do poder nas colônias através da intensificação da comunicação sob a forma de troca de correspondências oficiais.[14]

Acredita-se que a comunicação com o soberano através do envio de uma petição assegurava uma interação pacífica entre as colônias e o Monarca, o qual procurava minimizar a tensão social e os possíveis conflitos. Martin Almbjär (2019) descreveu esta forma de comunicação como uma espécie de "válvula de segurança", estritamente controlada pela administração central, para mitigar a situação social e o possível conflito, mas que nem sempre conduziria a uma maior harmonia nas relações entre o Monarca e os seus súbditos. Almbjär explicou que o envio de petições proporcionava às pessoas um sentimento de maior liberdade de expressão enquanto um sistema judicial complexo que garantia a uma classe social inferior – uma solução pacífica sem derramamento de sangue. A sua segunda função poderia ter sido a de construir uma imagem positiva do rei e do papel do Estado na vida dos seus súbditos, os quais, em casos extremos, poderiam ter escolhido uma "estratégia manipuladora", na qual a sua lealdade era realçada em troca do cumprimento dos seus pedidos.[15]

13 Agata Błoch, Demival Vasques Filho, Michał Bojanowski, *Networks from Archives: Reconstructing Networks of Official Correspondence in the Early Modern Portuguese Empire*.

14 Maria de Fátima Siva Gouvêa, "Diálogos historiográficos e cultura política na formação da América Ibérica" in: *Culturas políticas ensaios de história cultural, história política e ensino de história*, Rachel Soiher, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa (ed.), Rio de Janeiro 2005, p. 67-84.

15 Martin Almbjär, *The Problem with Early-Modern Petitions: Safety Value or Powder Keg?*, „European Review of History" 2019, Vol. 26, No. 6, p. 1013–1039..

Assim, há que considerar quais foram as mudanças ocorridas no Império Português na primeira metade do século XVIII, que poderiam conduzir à eclosão de um conflito social e, consequentemente, ao enfraquecimento ou derrube do poder colonial. O primeiro fator foi o início da corrida do ouro no Brasil, que fez com que o centro de gravidade da política colonial se deslocasse da Ásia para o Atlântico e, particularmente, para o Brasil. Esta colônia, entre 1620 e 1750, também passou por inúmeras mudanças territoriais e estruturais como a criação de novas capitanias ou a relocalização gradual do centro de decisão de Salvador da Bahia para o Rio de Janeiro.[16] Se compararmos ainda a lista de cartas régias e outros documentos de caráter normativo relativos ao Brasil e a Angola, percebemos que D. João V adotou uma política um pouco diferenciada para ambas as regiões. A comunicação entre a administração de Lisboa e a colônia africana era principalmente de caráter comercial, marítimo e de defesa costeira[17], embora o monarca continuasse a chamar os negros angolanos de seus vassalos.[18] Por outro lado, a correspondência da administração real com o Brasil estava frequentemente relacionada à nomeação de pessoas para cargos oficiais, o que mostra a forma como o Monarca moldava a dinâmica da administração brasileira que estava em constante evolução.[19]

A situação nesta colônia sul-americana era instável porque, com a descoberta do ouro e dos diamantes, Portugal tentou assumir um maior controle deste território e das suas riquezas ao endurecer as regras de extração e transporte de metais preciosos, portanto, monopolizando o mercado. Porém, a sociedade colonial se tornava cada vez mais consciente dos seus direitos e assim passou a resistir, reagindo

16 João Paulo Oliveira e Costa, José Damião Rodrigues, Pedro Aires Oliveira, *História da Expansão e do Império Português*, Lisboa 2014, p. 235–236.

17 I-12,03,031. *BNB*.

18 MSS 247/127. *BNB*.

19 I-12,03,031. *BNB*.

com mais brutalidade às políticas impostas por meio da organização de revoltas em várias partes do território. As primeiras grandes revoltas ocorreram em 1711, na então capital de Salvador da Bahia, quando Pedro de Vasconcelos tomou posse como Governador. Os comerciantes locais entraram em greve contra as variações tributárias na compra de escravos africanos, enquanto os residentes desta cidade se opuseram ao aumento do preço do sal e a outras cargas tributárias destinadas a cobrir despesas relacionadas com o aumento da defesa da costa brasileira. Enquanto isso, o descontentamento social entre diferentes grupos sociais aumentava em decorrência da apropriação pelos bandeirantes do direito às minas de ouro e diamantes em Minas Gerais. Os crescentes conflitos entre os bandeirantes com os portugueses, brasileiros e outros europeus, que também desejavam poder compartilhar a riqueza brasileira, provocaram a Guerra dos Emboabas, que durou de 1707 a 1709. Os bandeirantes foram derrotados neste conflito e acabaram perdendo seus direitos exclusivos de mineração, porém, o controle da metrópole de Lisboa aumentou tanto em termos políticos quanto fiscais.[20] As revoltas dos portugueses que ali viviam e as dos escravos fugitivos talvez não fossem grandes em termos das pessoas envolvidas, mas, conforme assinalou o historiador polonês Marcin Kula (1987), elas despertaram um sentimento de insegurança nas colônias que a metrópole de Lisboa não sabia como enfrentar.[21]

Supõe-se que a administração de Lisboa tentou evitar situações em que algum grupo social pudesse dominar a região. Durante a Guerra das Emboabas, Lisboa opôs-se aos bandeirantes que revelaram demasiada independência. O mesmo aconteceu durante a Guerra dos Mascates entre 1710 e 1711, em Pernambuco, que se deu entre a elite das plantações de Olinda e os comerciantes do Recife.[22]

20 Rodrigo Bentes Monteiro, *O Rei no Espelho. A Monarquia Portuguesa e a Colonização da América 1640–1720*, São Paulo 2001, p. 279–287.

21 Marcin Kula, *Historia Brazylii*, Warszawa 1987, p. 29.

22 Ibidem, p. 23.

Nesta situação, o Monarca se posicionou contra a elite e concedeu aos mercadores aqueles privilégios que reivindicavam. Note-se, portanto, que a estratégia escolhida pela metrópole foi a de dispersar o poder e evitar a sua excessiva concentração por um único grupo social. Porém, o acontecimento mais sangrento, foi a Revolta de Vila Rica, em 1720, quando houve uma revolta dos descendentes dos portugueses contra a metrópole de Lisboa, liderada por Felipe dos Santos, um homem pobre de ascendência portuguesa, que ao final, em Julho de 1720, foi publicamente executado. Acredita-se que desde então, Portugal compreendeu ser preciso entrar em diálogo com os povos do seu Império e estabelecer uma relação mútua para que nenhuma revolta semelhante contra o poder pudesse ocorrer novamente.

A situação nas Costas Atlânticas era igualmente instável. A Guerra da Sucessão Espanhola entre 1701 e 1714, durante a qual Portugal apoiou o Reino Unido e os Países Baixos contra Espanha e França, levou as colônias portuguesas a diversos ataques de piratas dos países rivais. Os corsários franceses atacaram as ilhas do Príncipe em 1706, a ilha de São Jorge nos Açores em 1708, a ilha de São Tomé em 1709 e a ilha de Santiago em Cabo Verde em 1712. Os piratas cobiçaram, em particular, o porto do Rio de Janeiro, atacando-o duas vezes, em 1710 e 1711. A paz de Utrecht em 1713, e no ano seguinte a trégua firmada entre D. João V e o herdeiro espanhol do trono D. Filipe V, trouxe uma relativa paz à arena internacional, mas a situação na região de La Plata continuava instável. Manteve-se a rivalidade hispano-portuguesa e ainda surgiram rumores de que o aliado, o Reino Unido pretendia estabelecer a sua própria colônia na América do Sul, numa determinada parte do Brasil.[23]

Em Portugal, a situação política e social também não era nada estável. Devido à adesão do país à Guerra de Sucessão Espanhola, so-

23 João Paulo Oliveira e Costa, José Damião Rodrigues, Pedro Aires Oliveira, *História da Expansão*, p. 241–247.

freu não só o tesouro real, mas também a imagem do Monarca logo no início do seu reinado. O aumento do custo de manutenção do exército português coincidiu com as alterações climáticas e a perda das colheitas. Além disso, o atraso no abastecimento do exército fez com que muitos soldados abandonassem o seu serviço. A população civil, por outro lado, queixou-se da entrada dos soldados às suas aldeias, porém, os moradores também não tinham mantimentos. Assim sendo, os portugueses começaram a mostrar mais corajosamente o seu descontentamento e, em 1710, mais de 800 pessoas protestaram contra os abusos da elite e dirigiram-se a Lisboa para apresentar as suas queixas à Corte Real.[24]

A conjuntura política tão instável do império português, na prática, reduzia a possibilidade de troca de correspondência, mas em teoria, Lisboa tinha de encontrar uma forma de comunicar-se mais eficazmente com os seus cidadãos. Quanto aos subalternos, convém pesar se a corte estava disposta a incluí-los num "diálogo" coletivo numa altura em que existia a real ameaça da perda de uma parte do seu Império a favor de outros Impérios europeus, da possível separação das colônias de Lisboa ou de outras revoltas sangrentas provocada pelos descendentes rebeldes de portugueses, escravos e indígenas, isto é, do segundo Quilombo de Palmares?[25] Jack P. Greene (1994) na sua monografia "Negotiated Authorities", assinalou, que no caso do Império britânico, os compromissos entre o Monarca e o poder colonial eram inevitáveis, especialmente quando a posição do centro estava enfraquecida.[26] Os defensores da teoria luso-brasileira da Monarquia Pluricontinental, notaram a existência de um pacto da

24 Rodrigo Bentes Monteiro, *O Rei no Espelho*, p. 279–287.

25 Graham W. Irwin, *Africans Abroad*, New York 1977, p. 284–292.

26 Jack Greene, *Negotiated Authorities. Essays in Colonial Political and Constitutional History*, Charlottesville–London 1994.

corte real portuguesa com a elite local e as autoridades coloniais.[27] No entanto, ambos os conceitos ainda excluíam os subalternos das negociações transatlânticas e da possibilidade de entrar num "pacto" com as autoridades. A questão da falta da voz do sujeito colonial indicaria, como afirmou Spivak (1983), que o subalterno não podia falar porque a sua voz não gerava nenhum impacto sobre sua situação nas colônias, ou, de acordo com o pensamento latino-americano (2002), suas tentativas de "falar" foram negadas pelas elites.

Com base no vocabulário desenvolvido no terceiro capítulo desta tese, no que diz respeito às eventuais designações em português para os subalternos, resolvi verificar se estes poderiam ser o tema de correspondência oficial entre o Monarca português e suas conquistas. Nas Tabelas 6 e 7, mostra-se os números de correspondência na qual apareciam os subalternos, seguindo a classificação apresentada no capítulo anterior.

Tab. 6. Correspondência que dizia respeito aos subalternos no período 1642–1833

Subalternos	Número total de correspondências
Minorias religiosas	266
Minorias étnicas	2217
Categorias raciais	2428
Status social	3489
Miseráveis	1609
Império Sombra	630
Ostracismo	26

Fonte: Elaboração própria.

27 *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: Escravidão, Governos, Fronteiras, Poderes, Legados*, Roberto Guedes (ed.), Rio de Janeiro 2011.

Tab. 7. Correspondência que dizia respeito aos subalternos no período 1642–1833 com os atores sociais

Minorias religiosas	**Minorias étnicas**	**Categorias raciais**	**Status social**	**Miseráveis**	**Império Sombra**	**Ostracismo**
Cristãos-novos **8**	Ciganos **28**	Pretos **473**	Escravos **3288**	Viúvas **1507**	Vadios **59**	Incestores **3**
Infiéis **5**	Índios **2044**	Pardos **212**	Forros **201**	Órfãos **102**	Degredados **325**	Adúlteros **5**
Mauros **238**	*Tapuia* **59**	Negros **1561**			Contrabandistas **36**	Bruxas **14**
Judeus **15**		Mulatos **157**			Piratas **117**	Blasfemadores **1**
		Cabra **20**			Lançados e pombeiros **93**	Prostitutas **2**
		Cafuza **5**				Sacrílegos **1**
266	**2131**	**2428**	**3489**	**1609**	**630**	**26**

Fonte: Elaboração própria.

Com base nas informações fornecidas acima, constata-se que os grupos religiosos, "o Império Sombra" e as pessoas perseguidas por crimes morais e condenadas pela Inquisição correspondiam a uma minoria. Assim sendo, as vozes de muçulmanos, cristãos-novos, ciganos, "índios" tapuia, bruxas, homossexuais, contrabandistas, piratas e muitos outros que não podiam falar neste nível de comunicação, não foram ouvidos ou adequadamente representados, e a sua voz foi silenciada pela metrópole de Lisboa. Portanto, eles permaneceram para sempre na subalternidade que Spivak (1983) entendia como um lugar na estrutura social da qual o acesso ao poder não lhes era permitido.

O maior grupo na correspondência colonial foi constituído, por sua vez, pelos povos africanos e indígenas, o que poderia questionar

algumas das investigações em relação aos subalternos abordadas no Capítulo II, onde se explicou que os negros e os indígenas brasileiros não podiam "falar". Por conseguinte, convém analisar se o aparecimento destes grupos na correspondência oficial poderia então confirmar o mito da "democracia racial" de Gilberto Freyre, ou as teorias da luta de classes forçadas pelos intelectuais da Escola de São Paulo. Talvez provava a existência de um contrato social mencionado por Kátia Mattoso, Sílvia Lara e Maria Regina Celestino de Almeida, que sugeriram abandonar uma percepção do sujeito colonial sendo apenas uma vítima indefesa do colonialismo e privado da sua subjetividade, para uma teoria de um subalterno mais consciente, com identidade coletiva, empenhado em construir suas redes sociais.[28]

Portanto, decidi concentrar-me nos grupos sociais que mais apareceram na correspondência, nomeadamente, nas comunidades indígenas e africanas, tanto livres como escravizadas, de modo a verificar se a correspondência relativa a eles estava de alguma forma correlacionada. Para tal, foram reconstruídas as redes de co-ocorrência, para visualizar graficamente as potenciais ligações entre eles. As redes são geradas pela combinação de termos, usando um conjunto de critérios étnico-raciais e status social, como mostrado no Gráfico 1 e no Gráfico 2, respectivamente. Ambas as visualizações gráficas se referem à correspondência na qual o sujeito colonial aparece como alguém identificado pelo nome ou nome/sobrenome. Assim sendo, a correspondência em que ambos os grupos são anônimos ou tratados como uma mercadoria não está incluída aqui.

No Gráfico 1, nota-se 684 nós (nodes) e 1603 ligações (edges) que representam os documentos relativos aos indivíduos mencionados pelo nome e sobrenome que viviam no Brasil e na África. Observa-se

28 Suely Robles Reis de Queiroz, *Escravidão Negra em Debate*, in: *Historiografia Brasileira em Perspectiva*, Marcos Cezar de Freitas, Laura de Mello e Souza (eds.), São Paulo 1998, p. 109–110.

que os africanos representaram 73,68 % de todos os registos, enquanto os indígenas apenas 26,32 %. Esta situação pode resultar tanto de diferenças quantitativas entre os dois grupos como do fato de que os indígenas perceberam a sua identidade coletivamente e falaram em conjunto. A rede de correspondência é composta por 64 sub-gráficos (connected component), ou seja, fragmentos não ligados a outros elementos da rede. Os sub-gráficos menores representam sobretudo a mesma comunidade étnico-racial, o que significa que nestes casos a correspondência relacionada com as comunidades africana e indiana foi discutida separadamente. No entanto, é de notar que os maiores componentes coerentes do gráfico abrangem ambos os grupos sociais, o que indica que os autores da correspondência obtiveram as informações relativas aos ambos os grupos e as compartilharam entre si.

No Gráfico 2, foram definidos 609 nós, ou seja, documentos referentes aos indivíduos que representam os escravizados e os forros/libertos, tanto africanos como indígenas. Os escravos constituem 84,73% desses documentos e os forros/libertos – 15,27%. Esta rede de correspondência é composta por 48 sub-gráficos, os quais, como no caso anterior, os menores representam documentos referentes ao mesmo status social, enquanto os maiores componentes abrangem ambos os grupos sociais, o que também indica que os autores compartilharam informações sobre ambos os grupos.

É de sublinhar que os destinatários destes documentos são predominantemente monarcas portugueses e o Conselho Ultramarino, enquanto os emissores incluem não apenas funcionários coloniais, mas em grande maioria, os subalternos, dos quais há um total de 477, o que provaria que o sujeito colonial tentou entrar em diálogo com as autoridades portuguesas e tentou "falar".

Convém lembrar, no entanto, que ambos os gráficos apenas refletem pesquisas quantitativas que nos permitem visualizar relações, as quais não conseguiria visualizar por nós próprios. Ao aplicar as ferramentas informáticas para a investigação histórica, devemos

adoptar sempre uma prática metodológica denominada "abordagem mista" (*mixed method approach)*[29], isto é, uma combinação de análise quantitativa e qualitativa, com a qual se realiza antes uma análise quantitativa que permitirá assinalar as questões críticas na análise qualitativa.[30]

Conforme explicado na *Introdução*, acredito que a política colonial portuguesa pretendia unir os indivíduos em vez de os excluir, fazendo com que certos grupos marginalizados procurassem formas de se integrarem ao sistema colonial. Em detrimento disso, conseguiram estabelecer algumas relações supralocais e construir uma "sociedade em rede" transatlântica. Portanto, supõe-se que surgiu um certo sentimento de pertencimento dos habitantes periféricos ao Império Colonial do qual também puderam se beneficiar. Assim, acredita-se que o agenciamento do indivíduo estava inserido, *embedded,*[31] em uma estrutura social baseada num mundo interligado *interlinked world*[32], onde o sujeito colonial negociava o seu lugar diante destas estruturas pré-estabelecidas.

A próxima seção deste trabalho concentra-se na análise das petições enviadas por subalternos africanos e indígenas para entender como eles percebiam o mundo à sua volta. Também é importante incluir as petições enviadas pelas tribos indígenas que se expressaram juntos, respeitando desta forma às suas tradições comunitárias. No entanto, foram excluídos os documentos cujos remetentes eram grupos subalternos pertencentes às irmandades religiosas, uma vez

29 Gemma Edwards, *Mixed-Method Approaches to Social Network Analysis*, „ESRC National Centre for Research Method Review paper" 2010, No. 15, p. 1–30.

30 Martinez et al., *Combining Qualitative Evaluation and Social Network Analysis for the Study of Classroom Social Interactions*, „Computers and Education" 2003, No. 41, p. 353–368.

31 Mark Granovetter, *Economic Action and Social Structure. The Problem of Embeddedness*, „The American Journal of Sociology" 1985, No. 3, p. 481–510.

32 Albert-László Barabási, *Linked. The New Science of Networks*, Cambridge (MA) 2012.

que eu não considero que falar da posição das estruturas católicas seja uma zona de subalternidade. O período escolhido é datado entre a coroação do rei D. João V em 1706 até ao terramoto de 1755 em Lisboa, o que significa que a minha investigação abrange os primeiros cinco anos do reinado de D. José I, visto que algumas das petições puderam ser enviadas antes da morte de D. João V, mas chegaram a Lisboa com algum atraso. Salienta-se também que as significativas mudanças políticas e administrativas no seio do império português só ocorreram depois de 1755.

4.3. Petições dos subalternos

4.3.1 Abordagem *egodocumental* na análise de petições

Acredita-se que as petições apresentadas neste capítulo representam, de certa forma, a voz dos subalternos, mesmo que sejam escritas por outros. Hugo Achugar afirmou que uma "história diferente" ou uma "história alternativa" teria sido possível num momento em que as pessoas excluídas do discurso historiográfico oficial poderiam ter dado seu testemunho.[33] Nesta seção se apresentará uma história colonial não do ponto de vista de um colonizador masculino europeu, branco e instruído, mas de um sujeito colonial etnicamente e de gênero diferente que revela a realidade colonial do seu ponto de vista.

Embora as petições dos subalternos fizessem parte da circulação oficial das correspondências, ainda assim constituem hoje uma importante fonte de informação sobre o remetente, o seu ambiente,

33 Hugo Achugar, *Historias Paralelas/Ejemplares. La Historia y la Voz del Otro*, in: *La Voz del Otro. Testimonio, Subalternidad y Verdad Narrativa*, John Beverley, Hugo Achugar (eds.), Guatemala 2017, p. 66.

o seu sistema de valores e a sua percepção de mundo, portanto tal documento pode ser considerado "egodocumental". Para Winfried Schulz, tal documento podia ser qualquer um, inclusive oficial, em que o remetente falasse indiretamente de si próprio e no qual seria possível identificar as emoções e os valores do autor. Assim surgiu o conceito de abordagem *egodocumental*, baseada na busca da subjetividade e da personalidade do autor do texto e de todas as suas avaliações subjetivas. Ao analisar um texto histórico utilizando este método, deve ser dada particular atenção à forma como se expressam o remetente e o destinatário, qual é o conteúdo, quais são as características subjetivas do texto, os meios de comunicação e o ambiente sociocultural. Também é importante separar as convenções sociais e jurídicas que podem ter distorcido o „mapa mental" e o sistema de valores apresentado pelo autor do documento.[34]

Neste trabalho, aplica-se a abordagem *egodocumental* para a análise das petições enviadas pelos grupos subalternos à Corte na primeira metade do século XVIII. Acredita-se que cada um desses documentos fornece importantes informações não apenas sobre a realidade enfrentada pelo sujeito colonial, mas também sobre sua percepção do mundo que o circundava. No entanto, esta percepção deveria ser reduzida pelos elementos que a distorceram. Um dos principais fatores que pôde influenciar a forma final da petição foi a interferência de terceiros envolvidos na elaboração formal de tal documento. Teoricamente, cada sujeito colonial tinha o direito de enviar uma petição, independentemente do seu estatuto social ou cor de pele. Na realidade, porém, supõe-se que nenhuma das formas de correspondência poderia ter sido escrita por eles pessoalmente, devido a restrições no acesso ao sistema educacional. O documento

34 Waldemar Chorążyczewski, Agnieszka Rosa, *Egodokumenty – egodokumentalność – analiza egodokumentalna – spuścizna egodokumentalna*, in: *Tradycje historiograficzne i perspektywy badawcze*, Waldemar Chorążyczewski, Arvydas Pacevičius, Stanisław Roszak (red.), Toruń 2015, p. 11–22.

foi, portanto, elaborado por uma pessoa que os representava diretamente ou por outro funcionário da administração colonial régia. Os potenciais mediadores entre os subalternos e a administração real eram os procuradores, cujos quais por lei, poderiam ter sido homens ou mulheres, a menos que fossem cristãos-novos.[35] Esta função também poderia ser assumida por pessoas de uma cor de pele diferente, tal como demonstra a nomeação real de António Ferreira Castro para o cargo de procurador, mesmo que este fosse designado de pardo. A sua candidatura foi inicialmente contestada em 1732, pelo Governador de Pernambuco, Balthazar Gonçalves Castro, mas o Monarca português D. João V declarou que a cor da pele não devia impedi-lo, dado que Ferreira Castro licenciou-se na Universidade de Coimbra.[36] Assim sendo, com a aprovação do Monarca, António Ferreira Castro serviu como procurador real durante dezesseis anos[37] e, nos termos da lei, os seus deveres podiam incluir a defesa de viúvas, órfãos e pessoas necessitadas.[38]

35 *Carta Régia de 3 de Junho de 1620. Livro de Correspondência do Desembargo do Paço, fol. 252*, in: *Legislação Portuguesa 1620–1627 compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1855, p. 11–12.

36 *Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão ao rei D. João V*, 15.03.1732. *AHU*. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 42. D. 3803.

37 *Requerimento do procurador da Coroa e Fazenda da Capitania de Pernambuco, António Ferreira Castro*, 24.10.1747. *AHU*. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 66. D. 5626.

38 A administração portuguesa moderna baseou-se nos regulamentos estabelecidos nos Códigos Afonsino, Manuelino e Filipino. Inicialmente, a lei previa o cargo de Procurador dos Nossos Feitos, que defendia os negócios da administração real e defendia os órfãos, viúvas e necessitados, aos quais não tinha o direito de cobrar por sua assistência. Veja: *Título XVIII. Dos Procuradores e dos que não podem fazer Procuradores*, in: *Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V. Livro 1*, Coimbra 1786, p. 73. Na prática, este cargo acumulou várias funções públicas no campo da advocacia, judiciário e defesa. Em tribunal representou-se os interesses do governante e agiu-se em prol do interesse público. Cristovam Pontes de Moura, *Advocacia de Estado no Brasil no Período Colonial e no Império Matriz das Procuraturas Constitucionais*,

Acredita-se que os escravizados puderam dirigir os seus pedidos e queixas aos procuradores particulares que agiram em seu nome, como mostram as petições de Isabel Caetana e de Silvestre, representados respectivamente por Inácio de Freitas[39] e Manoel José Carneira Cané.[40] No entanto, não se sabe como foi celebrado o contrato nem como estes foram remunerados pelos seus serviços. No caso dos grupos indígenas, no final do século XVI, foi criado no Brasil um cargo de Procurador dos Índios para garantir-lhes a liberdade e dignidade.[41] A função também poderia ser exercida por povos indígenas, como sucedeu na segunda metade do século XVIII, com a posse deste cargo por José Pereira dos Santos, um representante indígena das tribos *Potiguar* e *Tabajara*.[42] O titular deste cargo representava principalmente os interesses dos povos indígenas que viviam em al-

in: *XXXVII Congresso Nacional de Procuradores de Estado*, p. 1–27, http://www.ivolution.com.br/news/upload_pdf/TeseXXVIICongressodeProcuradores_SiteAPEAC_CristovamPontesdeMoura.pdf (acesso: 10.09.2019). De acordo com o Código Manuelino de 1521, a defesa dos direitos das pessoas mais vulneráveis foi delegada a uma pessoa que ocupava o cargo de Promotor da Justiça da Casa de Suplicação, que atuava também como juiz. Nos termos do Código Filipino de 1603, foi criado o cargo de Procurador dos Feitos da Fazenda, cujos deveres incluíam a proteção dos direitos dos órfãos, das viúvas e dos pobres. Veja: Paulo Álvares Babilônia, *A advocacia pública brasileira no período colonial e no império: evolução histórica*, https://jus.com.br/artigos/18112/a-advocacia-publica-brasileira-no-periodo-colonial-e-no-imperio-evolucao-historica (acesso: 10.09.2019).

39 *Requerimento de Isabel Caetana, escrava parda de José Gomes e degradada na capitania de Pernambuco*, 6.09.1791. *AHU*. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 178, D. 12456.

40 *Requerimento do escravo Silvestre, por seu procurador Manoel José Correira Cané, ao príncipe regente D. João*. 1807. *AHU*. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 251, D. 17065.

41 Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *O Regimento do Procurador dos Índios do Estado do Maranhão*, „Outros Tempos" 2012, Vol. 9, N.º 14, p. 223.

42 *Aviso do secretário do Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro ao governador de Pernambuco, José César de Menezes*, 25.06.1783. *AHU*. Documentação Avulsa de Brasil Geral. Cx. 25. D. 2128.

deias missionárias sob o controle do clero europeu.[43] É importante notar que os missionários europeus, eram inicialmente tradutores de indígenas[44], mas com o passar do tempo muitas tribos que conviviam com os missionários também aprenderam a língua portuguesa. Os escravos, por sua vez, transportados de São Tomé para o Brasil no final do século XVI, já falavam crioulo, uma combinação da língua local e portuguesa.[45] Soube-se também que, os escravos enviados de Cabo Verde para a América do Sul, foram batizados e ensinados o básico da língua portuguesa.[46]

Portanto, convém examinar quais foram os elementos que poderiam distorcer a imagem do peticionário. Lembre-se que até meados do século XVIII, os povos afro-brasileiros dominados por portugueses, além de terem adotado uma hierarquia europeia, também distinguiam-se pela sua cor de pele e estatuto social. Aos nomes dos escravos nascidos na África, acrescentou-se a zona a partir da qual deixaram o continente africano, enquanto aqueles nascidos no Brasil eram referidos pela sua cor de pele.[47] Além disso, virou uma prática bastante comum que o escravo adotasse o nome do seu senhor. No entanto, a auto identificação pela cor, constituiu para eles um novo elemento da emergente identidade transatlântica, que diferia da identidade local baseada nas tradições e na história da sua tribo

43 Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *O Regimento do Procurador*, p. 223.

44 *Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. Afonso VI, sobre a necessidade de consultar o pedido do sacerdote de missa, Pero de Lar de Morais, natural de São Paulo do Brasil, intérprete do Índio Jorge*, 1.08.1659. *AHU*. Documentação Avulsa de Angola. Cx.6. D. 736.

45 Luiz Felipe de Alencastro, *A Rede Económica do Mundo Atlântico Português*, in: *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400–1800*, F. Bethencourt, D. Ramada Curto (eds.), Lisboa 2010, p. 118.

46 Agata Błoch, *Cabo Verde – o Paraíso do Atlântico Colonial*, Curitiba 2019.

47 *Casa dos contos. Arquivo Público Mineiro*. MS 108 (R05), 205–210v. *BNB*.

e não em traços somáticos e tons de pele.[48] Observa-se, no entanto, que ocorreu da mesma forma com os povos indígenas, que também adotaram a nomenclatura portuguesa e passaram a se definir como "índios". Esta prática, que o discurso pós-colonial definiu como *cultural appropriation*, referia-se à apropriação pelo poder colonial de um território que passou a ser incluído, com os povos que aí viviam, ao meio cultural do colonizador.[49]

Portanto, não há dúvidas que os funcionários portugueses interferiram no conteúdo do documento, porém, para muitos subalternos, esta forma de contato com as autoridades foi a única que tiveram. A petição, por sua vez, fornecia às autoridades de Lisboa algumas informações relevantes sobre a situação das colônias ultramarinas, uma vez que podia revelar segredos sobre laços familiares e políticos, bem como casos de injustiça, crime, má conduta ou más práticas de funcionários e instituições coloniais. Cabe também lembrar que, a própria fórmula da petição era uma consequência lógica de um ideal político propagado de acordo com as relações feudais medievais, segundo as quais, o rei era obrigado a cuidar de seus súditos em troca da sua obediência. No entanto, parece não haver dúvida de que as petições representavam o ato de falar dos subalternos e refletiam o agenciamento subjetivo.

As vozes que vinham da periferia colonial já despertaram antes o interesse de Kátia Mattoso, Anthony J. R. Russell-Wood e David Sweet que tentaram recuperar a subjetividade dos povos africanos e indígenas. Mattoso ofereceu uma nova perspectiva no tocante à realidade na qual viviam os escravos negros no Brasil colonial, abandonando os conceitos acerca das relações dicotômicas de senhor-escravo baseadas na exploração deste último, inclusive na dimensão sexual, alegando que os proprietários das plantações estavam conscientes que a qualidade do trabalho escravo

48 António Manuel Hespanha, *Filhos da Terra. Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*, Lisboa 2019, p. 51.

49 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Postcolonial Studies. The Key Concept*, 3rd edition, London–New York 2013, p. 19–21.

e a prosperidade da sua plantação, dependiam de relações mútuas entre ambos os lados. Para muitos escravizados, a fuga, o suicídio e a formação de quilombos representavam formas da sua resistência ao poder colonial.[50] No entanto, o agenciamento subjetivo destes grupos ainda permaneceu sendo analisado sob a ótica do microcosmo reduzido à área de plantações.[51] Russell-Wood (1995) centrou-se nas relações existentes no século XVIII, entre o subalterno negro e o Monarca português, as quais descreveu como uma espécie de contrato social. Analisou a subjetividade destes grupos com base na correspondência oficial entre o rei e os funcionários coloniais, na qual discutiam os pedidos que lhe dirigiam os negros. Importa focar que se tratava apenas de cartas que descreviam os pedidos dos negros e que não incluíam as petições originais. Segundo o historiador americano, as demandas de indivíduos não-europeus muitas vezes diziam respeito à violência verbal e não verbal, abuso ou sadismo, e suas demandas assumiram a forma de "verdadeiros gritos de desespero ou de frustração perante a inépcia do sistema judiciário".[52] No entanto, Russell-Wood (1995), acreditou que o subalterno, ao informar o Monarca português da sua situação, tinha uma oportunidade para demandar a justiça, enquanto o soberano, ao atender a estes pedidos, desejava demonstrar piedade e generosidade. Da mesma forma argumentou David Sweet que, a partir de uma petição de uma indígena Francisca, chegou à conclusão que este caso era extraordinário uma vez que a maioria dos povos indígenas do Brasil estava privada de liberdade de expressão.[53]

50 Kátia Mattoso, *Ser Escravo no Brasil*, 3° ed., São Paulo 1990.

51 *Do Rei Para o Vice-Rei*, 26.11.1746. Arquivo Público do Estado da Bahia. Ordens régias, Vol. 44, docs. 10, 10ª; Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano. Apelos Extrajudiciais de Africanos e de Indivíduos de Origem Africana na América Portuguesa*, in: *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*, Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), Lisboa 1995, p. 223–224.

52 Ibidem, p. 217.

53 David G. Sweet, *Francisca: Indian Slave*, in: *Struggle and Survival in Colonial America*, David G. Sweet, Gary B. Nash (eds.), Berkeley 1981.

Neste capítulo, abordarei com mais detalhes sobre as petições originais enviadas pelos subalternos que representavam as comunidades africanas e indígenas do Império português Atlântico durante 1706–1755. Examinarei se o sujeito colonial pôde "falar" e se ele foi realmente ouvido pelas autoridades portuguesas, além de desvendar sobre que estratégias pôs-se em prática para tornar possível o seu "ato de fala" e como conseguiu construir suas relações. Importa verificar se a sua narrativa refletia a realidade colonial do seu ponto de vista, portanto, se revelava planos e aspirações pessoais, ou se simplesmente copiava o sistema de valores portugueses e a hierarquia social ibérica. Também é preciso esclarecer que as petições consultadas foram as que chegaram a Lisboa, sendo debatidas durante as sessões do Conselho Ultramarino. Nos arquivos públicos espalhados por diferentes partes do Brasil, pude localizar documentos cujas decisões foram tomadas em nível local, conforme observou Márcia de Souza e Mello.[54]

A primeira etapa da análise consistiu em agrupar as petições de acordo com os critérios cronológicos e geográficos. No decurso do trabalho, verificou-se que tal segregação iria construir uma imagem superficial de áreas isoladas, enquanto os temas por eles levantados iam muitas vezes além das questões raciais, étnicas e geográficas. Portanto, optei pela divisão em cinco temas principais que dizem respeito à concessão da liberdade pessoal através de carta de alforria, à proteção real, às questões jurídicas, à migração e aos conflitos territoriais. Gostaria de notabilizar ainda que se trata de uma divisão contratual, visto que o subalterno que lutava pelo direito à terra levantava, em simultâneo, questões tanto jurídicas como de liberdade pessoal. Esta ordem apenas facilita a leitura, pois a intenção principal não é, afinal, a análise comparativa. Cada uma das petições é um *puzzle* separado, que só quando

54 Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Apelações de Liberdade dos Índios na Amazônia Portuguesa (1726–1777)*, in: *Senhores e escravos nas sociedades ibero-atlântica*, Maria do Rosario Pimentel, Maria Rosario Pericao Costa, Maria do Rosario Monteiro (eds.), Lisboa 2019, p. 243–256.

combinado com o outro oferece uma imagem melhor da realidade em que viviam os grupos subalternos.

4.3.2. Petições relativas à liberdade do sujeito colonial

A liberdade pessoal foi um dos temas principais abordados pelos grupos subalternos, independentemente da sua posição social, origem, gênero ou cor da pele. Tanto os africanos escravizados recém-chegados ao Brasil como os escravos nascidos nas colônias atlânticas tinham o direito de pedir a liberdade. A liberdade também foi disputada por grupos marginalizados que foram escravizados contra a lei, incluindo os negros nascidos de pais livres, bem como os indígenas, mesmo se fossem oficialmente protegidos pela Lei das Missões, estando em vigor desde o final do século XVII. As autoras das duas primeiras petições discutidas nesta seção foram as escravas africanas Rosa Preta e Rosa Cafuza que exigiram que fossem designadas pessoas competentes para avaliar o seu valor de escrava. A escrava negra Mariana, a escrava mulata Cecília e o escravo André de Sousa, vindo da costa oeste da África, exigiam liberdade por motivos de saúde que os impossibilitavam de trabalhar. Em seguida, serão discutidas as petições da escrava indígena Francisco Lopes de Sousa e do escravo Tomás de Almeida de Albuquerque, os quais se apresentaram como pessoas de cor branca. No entanto, o escravo cubano João José e o índio brasileiro Gregório lamentaram que a sua liberdade tivesse sido tirada apesar de serem livres.

i) Carta de alforria

Rosa Preta, uma escrava negra que morava na Bahia, enviou uma petição ao Rei D. João V, esperando receber uma resposta positiva ao seu pedido de uma avaliação justa enquanto escrava, para ela ser

libertada na forma de um ato de libertação conhecido como a carta de alforria. Rosa Preta veio de uma tribo da Costa da Mina que hoje corresponde ao Golfo da Guiné, nomeadamente países como o Gana, Togo, Benim e Nigéria. Convém lembrar que a determinação de sua origem tribal foi provavelmente feita pelos traficantes de escravos, o que indicaria que Rosa Preta foi vendida na costa oeste da África e de lá exportada em tumbeiros para o Brasil. No entanto, a referência à sua origem africana explica que ela foi recentemente transportada para o continente sul-americano, o que a colocou na posição mais baixa entre os negros na hierarquia estabelecida pelo colonizador branco. Provavelmente integrou o grupo menos privilegiado chamado *boçais*, isto é, dos homens e mulheres negros recém-chegados que ainda não tinham se adaptado à nova cultura, não tinham se assimilado à sociedade brasileira e não conheciam a língua portuguesa. Portanto, pode-se supor que a Rosa desconhecia as regras que governavam o mundo colonial e ainda não compreendia a cultura local, nem provavelmente falava bem a língua da colônia.

As limitações sociais e linguísticas não a impediram de enviar uma petição ao Rei D. João V, em 1725, pedindo que o Monarca expressasse sua opinião sobre o procedimento para conceder-lhe a sua liberdade. Um dos argumentos para libertá-la da escravidão era que ela havia sofrido violência do seu dono. A sua petição revelava que foi comprada na África por Manuel da Costa, provavelmente um traficante de escravos, que a levou para a capital brasileira, Salvador da Bahia. Em seguida, entregou-a a Antônia de Almeida e Miguel Soeiro, quem na época ocupava um cargo oficial de escrivão na administração local. Depois de um certo tempo, a escrava negra foi envolvida em disputas familiares, por isso, tornou-se vítima do conflito ocorrido entre as partes. A mulher admitiu ter sofrido violência física em casa e, quando o relacionamento entre os dois se desfez, Miguel Soeiro saiu de casa com as filhas, levando consigo todos os bens comuns, inclusive a escrava Rosa. Aproveitando-se do fato de que se conside-

rava tutor dela e não seu dono, como também confirmou Venceslau Pereira da Silva, o Juiz dos Órfãos, apesar de não ter apresentado nenhuma outra prova. No entanto, a intervenção do juiz indicou que Rosa era menor de idade.

No entanto, convém explicar que a decisão foi tomada de acordo com a lei, pois funcionários com cargos como Juiz dos Órfãos, ouvidor-geral e Juiz de Coroa e Fazenda tinham competências para tomar decisões por conta própria, sem qualquer indicação do tribunal. Contra a sentença deles foi possível recorrer ao tribunal de primeira instância, representada pela Relação da Bahia, e depois ao tribunal de segunda instância, representado pela Casa de Suplicação em Portugal.[55]

Rosa Preta passou os dias seguintes na casa de um homem chamado Caetano Pereira, de onde Miguel a levou ao Palácio dos Arcebispos de Belém. Porém, aconteceu que, o clero exigiu que Rosa acompanhasse o Arcebispo de Goa, Inácio de Santa Teresa, no seu caminho a Portugal, o que Miguel mais uma vez recusou, deixando-a sob os cuidados do Vigário Geral. Cabe ainda destacar, a presença do Arcebispo de Goa no Nordeste do Brasil que, ao voltar da Índia para Portugal, fez do Brasil a sua parada. Isto provaria a teoria de Russell-Wood (2016) sobre o "mundo em movimento" português e a constante circulação de pessoas, bens, fauna e flora e a circulação de tradições, costumes e ideias no Império Colonial Português.[56]

Diante de tantos transtornos, Rosa expressou a esperança de que o Monarca ordenasse ao Vice-Rei do Brasil, Vasco Fernandes César de Meneses, que resolvesse a sua liberdade por meios legais. A mulher lamentou que Miguel Soeiro abusara dela, amarrou-a em correntes de ferro e espancou-a e em consequência dessa violência, teve inúmeros ferimentos ao redor dos olhos, nos braços e nas pernas.

55 Stuart B. Schwartz, *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*, São Paulo 2011, p. 126.

56 Anthony J. R. Russell-Wood, *O Império Português 1415–1808. O Mundo em Movimento*, Lisboa 2016.

Também confessou que não seria feliz na casa dele, nem na casa de Antônia, embora Rosa a tratava como sua senhora. Portanto, solicitou que Miguel Soeiro não perturbasse mais sua paz e, ainda temendo pela sua vida, pediu proteção real, alegando ser uma escrava miserável e que a trataram contra a sua vontade. No caso de um litígio com Manuel, as autoridades competentes deveriam informá-lo da sua liberdade e fornecer-lhe a carta de alforria como prova.[57]

A luta pela liberdade também foi identificada na petição enviada ao Rei D. João V, datada de 1734, cuja autora era uma escrava conhecida por Rosa Cafuza, que vivia no Norte do Brasil, na cidade de Belém do Grão-Pará. Até 1751, o Brasil foi dividido no estado do Brasil com sua capital em Salvador da Bahia, e no Estado do Maranhão e Grão-Pará com a sua capital em São Luís, e a partir de 1737, em Belém. Os governadores destes estados estavam sujeitos apenas a Lisboa e não respondiam pelas suas decisões perante o governador-geral ou o vice-rei do Brasil.[58]

Note-se que a palavra cafuzo significava em português ser descendente de um índio e de um negro, embora se suspeita que também designava os povos indígenas que ganharam a sua liberdade.[59] Vale frisar que certas categorias sociais como *cafuzo, mameluco, selvagem, bárbaro* foram impostas por um colonizador branco a grupos sociais heterogêneos, ignorando a sua origem étnica ou tribal.[60] No entanto, existia uma certa probabilidade de que Rosa pudesse ter sido fruto de uma união afro-indígena. A relação multifacetada entre os dois grupos poderia ter tido origem nas plantações, uma vez que, tanto

57 *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina*, 9.11.1725. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 24. D. 2193.

58 *O Império Luso-Brasileiro 1620–1750. Nova História da Expansão Portuguesa*, Vol. 7, Frédéric Mauro (ed.), Lisboa 1991, p. 56–57.

59 Arthur Ramos, *A Mestiçagem no Brasil*, Maceió 2004, p. 67.

60 Julie A. Cavignac, *A Etnicidade Encoberta: "Índios" e "Negros" no Rio Grande do Norte*, „Mneme Revista de Humanidades" 2003, Vol. 4, N.º 8, p. 2–3.

os escravos africanos como os povos indígenas livres que viviam em aldeias jesuítas foram forçados a trabalhar lá. Sendo aprovado pelas autoridades reais em Lisboa, os indígenas costumavam trabalhar nas lavouras de cana-de-açúcar por um período de seis meses por ano. Assim, como prometido por um dos proprietários da plantação, o trabalho imposto aos povos indígenas deveria ser "mais leve" do que o trabalho imposto aos escravos africanos.[61]

Rosa Cafuza pediu ao rei D. João V para que o mesmo emitisse um documento confirmando a sua liberdade pessoal. Dizia viver e servir na casa de João Cordeiro Vilhela e sua esposa Margarida de Siqueira Chaves, porém, conforme declarou, não se considerava uma escrava, mas uma pessoa "de sua natureza livre e isenta de todo o gênero de cativeiro". Um homem chamado João Severino Chaves e seus filhos tentaram fazer dela a sua escrava, tendo seu argumento sido baseado no testamento de Maria de Siqueira Freitas. Esta supostamente concedeu a sua sobrinha, que era a esposa de João Severino Chaves, todos os seus escravos que fugiram após terem matado o sobrinho dela, Manuel de Gaia. Daqui se deduz que todos pertenciam à mesma família, onde Rosa Cafuza foi a vítima de uma singela briga familiar. João Severino Chaves pediu o apoio do Governador do Grão-Pará, António Marreiros e este, como a própria Rosa disse, sem ser suficientemente informado da situação, permitiu que o homem escravizasse as pessoas mencionadas no alegado testamento, incluindo a própria Rosa. No ano seguinte, o novo Governador, António Duarte de Barros que, segundo Rosa, sabia da ocorrência e da humilhação de escravos, decidiu revogar o direito de João a estes escravos. Este, insatisfeito com a decisão do novo Governador, iniciou um processo judicial contra Rosa Cafuza. Durante o julgamento, foram apresentados documentos relevantes e ouvidos os testemunhos prestados, pelo

61 *Carta do Governador e Capitão-General do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama*, 24.01.1724. *AHU*. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 8. D. 747.

qual Rosa foi declarada livre e foi-lhe dada a permissão de decidir por conta própria para quem gostaria de continuar a trabalhar. A mulher decidiu ficar na casa de João Cordeiro Vilela e sua esposa Margarida, com quem cresceu e para quem trabalhava de livre vontade, afirmando que "os quais a estão sustentando pelo amor que lhe tem de criação".

Apesar de uma sentença judicial estar em vigor, Rosa continuou a temer que a sua liberdade não fosse respeitada, sobretudo porque, conforme disse, era uma mulher pobre e miserável enquanto o João era um homem muito poderoso. Assim, ainda manifestou a sua inquietação com os sucessivos governadores que, sem serem informados da decisão do tribunal, poderiam ter-lhe tirado a liberdade contrariamente à vontade dela, uma vez que acreditava que ninguém a deveria fazer sem o consentimento dela. Note-se que ela estava ciente das imperfeições legais e administrativas resultantes da falta de comunicação entre os funcionários reais. Por esta razão, Rosa Cafuza pediu ao rei para que este mais uma vez reconhecesse a sua liberdade e lhe permitisse decidir por ela mesma. O Conselho Ultramarino decidiu que, neste caso, não era necessário emitir qualquer documento adicional, visto que esta decisão judicial era final e vinculativa e deveria ser apresentada a qualquer pessoa que pusesse em causa a sua liberdade pessoal.[62]

ii) Doenças, limitações físicas e problemas de saúde

Alguns anos depois, em 1738, outra escrava negra chamada Mariana, moradora de Belém, também chegou a lutar por sua liberdade. Assim como Rosa Preta, provavelmente pertenceu ao grupo dos escravos menos favorecidos, isto é, os boçais, sendo que seu desconhecimen-

62 *Requerimento da Rosa Cafuza*, 12.02.1734. *AHU*. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 16. D. 1484.

to inicial da cultura e da língua do país poderia ter dificultado a sua assimilação. Mariana era supostamente oriunda do "gentio da Guiné" da África Ocidental da "nação coreana", mas a sua origem étnica foi possivelmente determinada pelos portugueses na altura em que foi adquirida como escrava na África.

Convém explicar que o Estado do Maranhão e Grão-Pará usufruíram de privilégios adicionais porque a política geral da escravidão na região amazônica era altamente centralizada e o envolvimento do setor privado era pequeno, de modo que a corte real estava diretamente envolvida no tráfico de escravos.[63] Os escravos africanos eram transportados para o Norte do Brasil principalmente dos portos da Costa da Mina e Cacheu, da região de Senegal, Benin e Golfo da Guiné. Estima-se que então, entre 1708 e 1743, cerca de 886 escravos foram transportados do Continente Africano para a Amazônia, dos quais apenas 696 sobreviveram[64] e Mariana podia ter sido uma delas.

Em Belém do Pará, Mariana foi escrava de Augusto Domingues de Sequeira,[65] a quem confessou ter servido fielmente durante seis anos até adoecer. A mulher poderia ter contraído varíola porque, na primeira metade do século XVIII, a região amazônica foi palco de frequentes surtos de varíola, que dizimaram a população indígena e outros trabalhadores forçados nas plantações.[66] A escrava admitiu que, devido à sua doença, se sentia fisicamente limitada e não podia continuar a trabalhar. Uma pessoa anônima, de cor de pele e estatuto social desconhecidos, manifestou simpatia por ela e ofereceu ao

63 Benedito Carlos Costa Barbosa, *Tráfico de Escravos Africanos para a Amazônia Colonial (1707–1750)*, „8º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional", 24 a 27 de maio de 2017, http://www.escravidaoeliberdade.com.br/, p. 17–18 (acesso: 11.10.2019).

64 Ibidem, p. 11-12.

65 *Requerimento da Preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana*. 1738. *AHU*. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 21, D. 1948.

66 Benedito Carlos Costa Barbosa, *Tráfico de Escravos Africanos*, p. 11.

Augusto o equivalente ao seu preço de mercado como escrava em troca da sua alforria. Este não só discordou de tal proposta como se recusou a conceder-lhe liberdade, além de procurar dificultar-lhe a vida de todas as formas possíveis. Mariana, estando ciente da sua incapacidade de se opor a Augusto, decidiu pedir ao próprio Rei que intercedesse em seu caso, argumentando que o Monarca era o "Senhor Supremo", e ela era apenas uma "pessoa miserável e destituída de todo o favor". Por conseguinte, o Conselho Ultramarino de Lisboa recomendou que se ouvissem os terceiros, o que demonstra que as decisões relativas aos subalternos foram tomadas no âmbito da legislação vigente e se basearam em pareceres de testemunhas e decisões das autoridades locais.

Uma petição semelhante solicitando liberdade por motivos de saúde foi enviada em 1744, do Estado do Maranhão por Cecília, uma mulata escrava pertencente a Vitoriano Pinheiro de Meireles e Bernardo Evangelho de Mendonça.[67] Na década de 1730, Pinheiro de Meireles serviu como sargento-mor e possuía uma plantação de cana-de-açúcar no Rio Mearim.[68] Ele se comprometeu a reconstruir uma antiga plantação de cana-de-açúcar chamada "Nossa Senhora da Conceição", incendiada por uma tribo indígena do litoral,[69] na qual, como pude supor, a Cecília foi então forçada ao trabalho escravo. A mulher queixou-se da má saúde resultante de numerosas doenças e deficiência física, sentindo dor em uma perna. Provavelmente, assim como Mariana, deve ter sofrido por causa da varíola. Uma vez que o seu mau estado de saúde a impedia de continuar a trabalhar e a servir o seu senhor, decidiu pedir ao rei D. João V que o ouvidor-geral do Maranhão, Francisco Raimundo de Morais Pereira, que a entregas-

67 *Requerimento da escrava Mulata Cecília*, 20.06.1744. *AHU*. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 28. D. 2849.

68 *Requerimento do sargento-mor Vitoriano Pinheiro Meireles*, 7.02.1732. *AHU*. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 19. D. 1955.

69 *Carta do Governador e Capitão-General do Estado do Maranhão*.

se a uma pessoa competente que pudesse avaliar o seu valor para ela poder resgatar a sua liberdade.

A petição solicitando a liberdade por motivos de saúde foi também enviada por um escravo negro, André de Sousa, supostamente da região da Guiné. No entanto, o seu nome português sugere que poderia ter nascido no Brasil, mas na sua petição como admitiu, foi transportado para o Rio de Janeiro trinta anos antes. No entanto, o transporte pode ter sido de caráter interno, o que fez com que ele fosse transportado das plantações de cana-de-açúcar do Nordeste brasileiro para o porto do Rio de Janeiro. Desde então, afirmou ter sido um escravo real, o que significava que o seu senhor era o Monarca português, para quem desempenhou várias tarefas no porto. Seu trabalho incluía o descarregamento de navios, o fornecimento de madeira e o trabalho nos armazéns. Após trinta anos de prestação de serviço ao Rei, André de Sousa confessou que, por razões de saúde, não se encontrava mais capacitado para continuar trabalhando, conforme provaram os documentos das testemunhas que, infelizmente, se encontram ilegíveis. A sua má saúde foi o argumento pelo qual André pediu a D. João V que lhe concedesse liberdade e o libertasse da escravatura como o próprio rei costumava proceder em relação às pessoas, que lhe prestavam serviço.[70]

Em resposta, D. João V informou o Governador do Rio de Janeiro, Luiz Vai Monteiro, e sugeriu que Bartolomeu de Sequeira Cordovil, atuando como Provedor da Fazenda no Rio de Janeiro, verificasse a credibilidade das palavras do escravo. A carta régia foi enviada em 6 de setembro de 1728 e passados onze meses, o Governador informou ao Rei de que ele fez conforme lhe foi ordenado. Bartolomeu de Sequeira Cordovil escutou o escravo negro e, com base nisso, constatou

70 *Requerimento de André de Sousa, Preto de Guiné, residente no Rio de Janeiro*, 3.07.1728. *AHU*. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 25. D. 5778.

que o escravo "estava logrando de boa saúde e se encontrava bem-disposto, portanto, não está tão velho como se apresentou a Vossa Majestade" bem como "é certo, que se ele se achasse incapaz, por isso mesmo não lhe preterirá a liberdade que procura, porque queria que a Sua Majestade o sustentasse e assim entendo que maior mercê se lhe faz em se lhe negar" a liberdade por ele solicitada.[71] Destaca-se que esta correspondência encontra-se também nos arquivos do Rio de Janeiro, porém não contém a petição original.[72]

iii) A cor da pele como argumento a favor da liberdade

As outras duas petições abordavam questões debatidas no discurso pós-colonial e na *Theory of Whiteness*, segundo as quais o termo de raça tem sido moldado socialmente desde o final do século XVIII, mas foi apenas recentemente que o conceito de *whiteness* foi reconhecido como uma categoria racial. Além disso, o conceito encontra-se indissociavelmente relacionado ao *whiteskin privilige,* que se refere à posição superior dos brancos em relação aos não-brancos em vários aspectos.[73] Para as pessoas escravizadas com dois marcadores diferentes – étnicos e raciais, como a escrava indígena Francisca Lopes de Sousa e o escravo negro Tomás de Almeida de Albuquerque – a condição da escravidão se associava à cor da pele e ambas referiam-se ao fato de serem brancos como argumento para lhes conceder a liberdade. Se considerarmos que os portugueses brancos nunca se descreveram desta forma nas suas petições, compreenderemos que a categoria *whiteness* foi mais importante para o sujeito colonial.

71 *Carta do governador do Rio de Janeiro, Luís Vaía Monteiro*, 5.08.1729. *AHU*. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 20. D. 2186.

72 Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano*, p. 229–230

73 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Postcolonial Studies. The Key Concept*, 3rd edition, London–New York 2013, p. 271–274.

O conceito de *whiteskin privilige* vai ser primeiro notado na petição enviada ao Rei em 1732, por uma escrava de ascendência indígena, Francisca Lopes de Sousa, na qual explicou em pormenores a sua situação e, em seguida, apresentou argumentos para provar que foi escravizada injustamente. Ela própria se descreveu como uma mulher branca e usou o termo "moça honrada de qualidade", indicando ser uma jovem de boa reputação e possuía as qualidades sociais como a cor da pele, razões pelas quais devia ser ouvida. Deve-se explicar que, no Brasil colonial, o termo *qualidade* foi usado para descrever características como origem, cor da pele, ocupação e ausência de indícios de qualquer tipo de vínculo com a condição de escravo.[74]

Francisca era filha de Margarida, uma mulher de raízes indígenas e europeias,[75] que no mundo colonial era chamada mameluca, e José Lopes de Sousa, um homem branco de grande influência na cidade de São Luís do Maranhão. Este herdou do seu pai, António Lopes de Sousa, terras próximas ao Rio Iguará, o que lhe foi confirmado pelo Governador daquele Estado, Alexandre de Sousa Freire, em 1728.[76] Francisca foi também a bisneta de uma indígena chamada Andreza, que veio da região do sertão do Rio Amazonas.

Francisca vivia no Maranhão, no início com Manuel Dias e sua esposa Felipa, mas quando eles morreram foi para a casa de Jerônima de Sousa, viúva de Manuel Correia de Abreu. Lá foi tratada como escrava, uma vez que não possuía nenhum documento que confirmasse a sua liberdade, porém, também não havia provas de que os seus antepassados indígenas tivessem sido escravizados. No passado, o Monarca português D. Pedro II outorgara liberdade a todos os indígenas

74 Rodrigo Amaral, *Cativeiro, Desigualdade e Brutalidade uma História das Relações Sociais Entre Elite e Subalternos no Rio de Janeiro e em São Tomé e Príncipe (c. 1750–c. 1850)*, Rio de Janeiro 2018, p. 146.

75 Arthur Ramos, *A mestiçagem no Brasil*, p. 93.

76 *Requerimento de José Lopes de Sousa*, 2.03.1730. *AHU*. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 17. D. 1789.

que viviam no sertão, ao abrigo de uma lei chamada "Leis de Missões". Segundo esta, os autóctones só poderiam ser escravos em casos determinados e definidos nos decretos reais. A mulher lamentava que, na prática, os direitos dos indígenas fossem constantemente violados, onde que muitos "naturais" que ali viviam, eram frequentemente capturados. Note-se que ela não lhes chamou "índios". Vale lembrar que a lei portuguesa permitiu que os indígenas denunciassem casos de injustiça cometidos contra eles.[77]

Francisca também confessou que recebeu repetitivamente apoio de seu influente pai, que havia reivindicado a liberdade da filha com o *status* social dela, justificando que ele não tinha outros filhos. Infelizmente, Jerônima de Sousa e seu filho André Francisco não concordaram e, além disso, tentaram vendê-la a um homem chamado Teófilo de Bairros. A perspectiva de vendê-la como escrava para a região vizinha de Cumã foi a razão pela qual Francisca pediu a D. João V que pudesse comprar a sua liberdade. Tinha também a esperança do que o Monarca ordenava ao Governador do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire e ao Juiz Ordinário, Luís Lancerote Coelho, que resolvessem seu caso por escrito, o que privaria automaticamente aqueles que a detinham do direito de escravizá-la.[78] No documento consta o registo do Conselho do Ultramar, de 26 de Maio de 1732, no qual se afirma que, após ter recebido uma resposta do ouvidor-geral do Maranhão, Matias da Silva e Freitas, com base em testemunhos de terceiros, a sua história foi considerada credível, sendo lhe permitido comprar a sua liberdade. Mas o porquê da petição ser enviada por uma mulher indígena e não pelo seu pai, um homem branco influente, o qual permaneceu um segredo. Talvez o elemento chave para estabelecer contato

77 *Alvará de 6 de fevereiro de 1691. Regimento e Leis sobre as Missões do Maranhão*, in: *Legislação Portugueza por José Justino de Andrade e Silva 1683–1700*, Lisboa 1859, p. 286.

78 *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa*, 26.03.1732. *AHU*. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 19. D. 1965.

com a administração real fosse mostrar como uma pessoa subalterna e miserável deveria merecer uma ajuda. Note-se que Francisca estava, de alguma forma, consciente das leis e regulamentos vigentes, bem como da sua origem e da cor da sua pele.

Este último elemento também constituiu um argumento em outra petição enviada em 1753, a respeito da libertação de um escravo, Tomás de Almeida de Albuquerque, que se considerava católico e um homem branco. O seu senhor, José da Fonseca de Oliveira, exercia várias funções militares e administrativas na Vila de Olinda. Tomás viveu na cidade de Recife, a capital de Pernambuco, uma região que devido à sua localização geográfica e clima semelhante ao da Bahia, também era dominada pelo sistema de plantações de cana-de-açúcar. Vale ressaltar que Recife foi também um dos principais portos de descarga de escravos africanos, e ali constituíram a principal força de trabalho, sustentando os pilares da atividade econômica agrária. Segundo a teoria de Stuart B. Schwartz (1988), referente à cor mais clara da pele do escravo,[79] pode-se supor que, Tomás se assimilou à sociedade colonial porque sabia falar português e, além disso, estava bem posicionado na hierarquia não oficial entre os escravos, assim poderia realizar trabalhos não diretamente vinculados às lavouras da cana-de-açúcar.[80] O próprio Tomás afirmou, no entanto, que não tinha muitos antepassados africanos.Tomás e Francisca tinham nome europeu, contrariamente aos demais escravos referenciados nesta seção. O sobrenome de Tomás consistia de famílias diferentes, a saber, Almeida e Albuquerque, que ele ou os seus antepassados receberam dos seus senhores. Ambos os nomes pertenciam às famílias portuguesas mais influentes da Península Ibérica. A casa de Albuquerque sempre esteve associada às famílias reais espanholas e portuguesas

79 Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*, São Paulo 1988, p. 215.

80 *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque*, 4.08.1753. *AHU*. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 74. D. 6215.

e manteve relações estreitas com as famílias mais influentes da Península. A casa Almeida, por sua vez, ficou famosa pelos seus feitos heroicos na Europa e na Ásia, e o D. Francisco de Almeida tornou-se o primeiro Vice-Rei português da Índia.

É possível, portanto, prever que os antepassados de Tomás eram descendentes de um colonizador branco das famílias Almeida e Albuquerque, além de um negro. Na prática, os homens brancos muitas vezes davam liberdade aos seus filhos ilegítimos com base na carta de alforria. No caso de Tomás, não sabemos se poderia ser lhe concedida liberdade pessoal, se foi lhe retirada sob o Código Filipino ou se ele foi escravizado de modo ilegal. No entanto, reiterei que, para um sujeito colonial que vivia numa sociedade oitocentista, a cor da pele e as religiões não europeias eram determinantes para a condição de escravizado. Porém, houve uma pessoa anônima que estava disposta a comprar a liberdade de Tomás, mas José da Fonseca de Oliveira acabou rejeitando a proposta. A petição dele referiu-se ainda a uma suposta lei vigente em Pernambuco sob n.º 168/35, que obrigava o senhor de escravos a conceder liberdade ao seu subordinado, caso o mesmo oferecesse o valor equivalente ou maior ao seu custo. No capítulo anterior esclareci que tal ação foi tomada apenas com base nas práticas locais e não em lei específica, contudo, a petição de Tomás comprovou que a mesma também existia no papel. Infelizmente, não foi possível identificar este documento, mas talvez seja possível encontrá-lo nos arquivos de Pernambuco.

Em consequência disso, o homem pediu ao Monarca que ordenasse o Governador Luís José Correia de Sá ou ao ouvidor-geral da cidade de Recife, João Bernardo Gonzaga, para nomear uma pessoa competente para avaliar o seu valor como escravo, comparando-o com os outros escravos. Tal fórmula, sugeria existir alguma distinção entre os escravos como talvez a cor de pele, à fisionomia ou o grau de assimilação. No caso da referida Cecília, que também solicitou a

designação de pessoas competentes para determinar o seu valor, ela não propôs compará-lo a outros escravos.

Tomás admitiu que se considerava pobre e miserável, e pela falta de recursos financeiros além do medo de que seu senhor mais tarde o maltratasse, desistiu da luta por sua liberdade na justiça. Tudo o que lhe restou foi enviar um requerimento ao Monarca em 1753, no qual dizia "pela sua real grandeza e piedade e pelo amor de Deus,"[81] lamentando, "de outra sorte ser (...) cativo toda a sua vida."[82]

Os exemplos acima apresentados demonstram que falar a partir de uma posição do subalterno era possível e a voz do sujeito colonial chegava a Lisboa, onde eram tomadas as providências. Os homens e mulheres escravizados de origem africana e indígena já não eram mais anônimos, nem para a elite branca, nem para as autoridades portuguesas. Seus sonhos de liberdade constituíam a força motriz por detrás do seu agenciamento, sendo que a carta de alforria refletia tais aspirações. A voz do subalterno lentamente começou a ter alguma relevância na sociedade colonial, porém os colonizadores brancos ainda usavam a sua influência e posição para alcançar os seus próprios objetivos, assim como irei discutir na próxima secção.

4.3.3 Escravizados contra a lei

Outro argumento invocado pelos subalternos na luta pela sua liberdade era a escravização contra a lei. A liberdade foi reivindicada por um negro de origem cubana, João José que, segundo ele, foi privado de liberdade de uma forma injusta. A sua petição foi redigida na Corte Real de Lisboa e assinada por ele próprio (Figura 4), em 22 de junho de 1739, como ficou confirmado pelos funcionários da Corte.

81 *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque*.
82 Ibidem.

Isso quer dizer que João José foi recebido pessoalmente pela administração real, a qual o ouviu, registrou suas queixas e encaminhou a documentação para o Rei e seus assessores.

João José chegou à Corte Joanina após ter escapado das mãos dos piratas e de ter sido ilegalmente escravizado e mantido em prisões nas ilhas de São Tomé. Como alegava, nasceu como um homem livre de pais livres na cidade de São Cristóvão de la Habana, em Cuba, uma ilha então pertencente às Índias Ocidentais. Por um tempo, serviu como marinheiro em navios espanhóis pertencentes aos Reis Católicos. Contudo, em um desses cursos, foi tomado como refém pela tripulação de um navio inglês, provavelmente por piratas. Por um tempo, ele serviu como marinheiro ou servo, até que os ingleses chegaram ao porto português na Ilha de São Tomé, que era na altura um porto aberto para embarcações de diversas nacionalidades. Ali, como admitiu, conseguiu escapar das mãos dos "hereges" e resolveu permanecer na Ilha católica portuguesa.

Infelizmente, em seguida foi detido por funcionários portugueses, para os quais não conseguiu provar ser um homem livre pelo fato de não dispor de nenhum documento que provasse o seu *status* social. Foi inicialmente detido pelo Tesoureiro dos Defuntos e Ausentes, Paulo de Sousa da Ponte, que o considerou um escravo fugitivo. Por decisão do Governador Lopo de Sousa Coutinho (1734–1736) e do ouvidor-geral João Coelho de Sousa, foi colocado no pelourinho visto que o seu suposto senhor não apareceu. Em seguida, foi vendido por uma elevada soma de cinquenta mil réis ao vigário-geral das ilhas, Manuel Luís Coelho, que era então o posto eclesiástico mais prestigioso da Ilha.

Durante uma viagem ao Rio de Janeiro, onde Manuel Luís Coelho ia receber um tratamento médico, o mesmo concedeu liberdade ao seu escravo cubano na forma de uma carta de alforria, porém, a carta foi provavelmente registrada no Rio de Janeiro. Após a morte de Manuel, João José permaneceu na casa do seu falecido senhor para

administrar o sítio dele, bem como todos os bens que ele próprio adquiriu. O irmão do defunto, cônego Domingos Luís Coelho que, "veio de ambição e de pouco temor de Deus", sugeriu ao novo Governador José Caetano Soto Maior, que chegou em 1736, que encarcerasse o cubano sob o pretexto de este ser um escravo. Domingos herdou do seu irmão todos os seus bens e, inclusive, não queria perder o escravo cubano. Domingos Luís Coelho deteve o escravo numa prisão privada durante cerca de quatro meses, algemou-o nas pernas e no pescoço, e o marcou com o ferrete. O cônego tentou vendê-lo várias vezes, porém, cada vez João José protestava, explicando que era um homem livre e não um escravo, o que dissuadia seus potenciais compradores. Em decorrência de um cansaço físico causado pelas difíceis condições da prisão, o cubano concordou em vendê-lo a um capitão de navio francês. Note-se que, tal como foi descrito por um viajante francês anônimo que chegou a Lisboa nessa altura, a Ilha de São Tomé era frequentemente visitada por ingleses e franceses, que demonstravam interesses comerciais querendo adquirir os escravos e vendê-los no Brasil.[83]

O homem cubano confessou que "após vários acasos, trabalhos e vendas foi aportar a um porto dos Reinos de França aonde aconselhado pelos seus confessores, de que não eram cativos, os católicos ainda que pretos, fugiam de porto em porto até chegarem em Londres e dali à Corte de Lisboa". Na Corte Joanina, queixou-se de injúrias e danos sofridos nas Ilhas de São Tomé, onde foi privado de todos os seus bens materiais, bem como reclamou da sua detenção em prisões públicas e privadas. Portanto, desejava desfrutar novamente da sua

83 *Decription de la Ville de Lisbonne où l'on traite de la Cour, de Portugal, de la Langue Portugaise, & des Moeurs des Habitans; du Gouvernment, des Revenus du Roi, & e de les Forces par Mar & par Terre; des Colonies Portugaises & du Commerce de cette Capitale – a Paris – Chez Pierre Prault. Quay de Gesfres, au Paradis (1730)*, in: *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros*, Tradução, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves, Lisboa 1984, p. 79.

liberdade à qual sempre tinha direito e que lhe foi tirada em consequência das ambições daquelas pessoas mencionadas na sua petição.[84] Numa petição assinada pessoalmente por ele em 1739, mencionou que, sendo um pobre, não tinha ninguém para pedir ajuda, portanto, se voltou para o Monarca, acreditando que este não deveria aceitar tantos insultos e danos causados aos seus vassalos.[85]

Conforme o procedimento administrativo, o Rei e o Conselho Ultramarino solicitaram o parecer dos funcionários coloniais residentes na ilha. Os documentos em anexo incluíam também um documento elaborado pelo ouvidor-geral João Coelho de Souza, o mesmo que prendeu o homem cubano logo após este ter fugido dos piratas ingleses. Desta vez, em seu depoimento, o ouvidor-geral admitiu que, desde o início, João José havia afirmado ser um homem livre de ascendência espanhola, portanto, o funcionário não permitiu que fosse espancá-lo no pelourinho. Mas, confirmou que o escravo recebeu a carta de alforria da embarcação que rumou ao Rio de Janeiro e acrescentou que, nos anos seguintes, ele viveu como homem livre, ficando somente preso a ordem de Domingos Luís Coelho, em 1737.[86]

A odisseia de João José também chamou a atenção de um historiador brasileiro e um português. Primeiro, Rodrigo Amaral (2018) viu nesta petição elementos de tensão e conflito entre a elite e os subalternos. O fato de que o escravo cubano protestou e se opôs aos potenciais compradores, provou que a elite não podia impor a sua vontade de forma tão simples, sem negociar com o próprio escravo. É também de sobrelevar que, segundo um historiador brasileiro, os subalternos se familiarizaram com as hierarquias portuguesas existentes no mundo e puderam aproveitar disso para os seus próprios fins. Portanto, Rodrigo Amaral concluiu que fazer de um indivíduo

84 *Requerimento do homem Preto, João José*, 23.07.1739. *AHU*. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 753.

85 Ibidem.

86 Ibidem.

um subalterno não era assim tão fácil.[87] Arlindo Manuel Caldeira (2017), por outro lado, chamou a atenção para um interessante processo administrativo relativo à tomada de uma decisão sobre a liberdade de um escravo. O Conselho Ultramarino declarou que, até que o caso fosse esclarecido, João José deveria permanecer em liberdade, e qualquer pessoa que desejasse privá-lo de sua liberdade só poderia fazê-lo por meio judicial. No entanto, entre os documentos não encontrei a resposta do Governador da Ilha, a quem o Monarca pediu o seu parecer. O historiador português acreditava que o documento poderia ter sido perdido ou nunca ter sido emitido, uma vez que Domingos Luís Coelho pertencia à influente elite local. Segundo Caldeira, a falta de resposta do governador possibilitou que o cubano permanecesse como homem livre em Portugal.[88] Nota-se ainda que, na Lei Francesa oitocentista, os escravos estavam *sub judice*, ou seja, permaneciam sob a proteção real no decurso de um processo que os envolvia. Russell-Wood (1995) alegou que o monarca português D. João V foi muito influenciado pela Monarquia Francesa – o Rei Luís X, portanto, supôs que nas conquistas portuguesas foram tomadas ações semelhantes para com os subalternos.[89]

A escravização contra a lei e o trabalho forçado também foram tema de uma petição enviada por um índio chamado Gregório, na qual ele exigia que fosse dispensado de seu dever de trabalhar, argumentando no seu pedido a sua idade avançada e os problemas de saúde. Gregório viveu no Maranhão, onde seus antepassados foram batizados e nunca pertenceu às tribos da Tapuia, que eram hostis aos portugueses. Casou-se com uma escrava que trabalhava na propriedade do António Corrêa, em cuja casa viveu com ela após o casamento, entretanto, não se sabe se ela era de ascendência indígena ou africana.

87 Rodrigo Amaral, *Cativeiro, Desigualdade e Brutalidade uma História*, p. 175–177.

88 Arlindo Manuel Caldeira, *Escravos em Portugal. Das Origens ao Século XIX*, Lisboa 2017, p. 402–405.

89 Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano*, p. 216.

Note-se, que foi uma prática bastante recorrente, porém ilegal, dos colonizadores brancos convencerem os seus escravos a se casarem com uma pessoa livre para assim, ambos permaneciam na casa do senhor. Dessa forma, o proprietário da plantação ganhava mais uma pessoa para trabalhar.

O homem indígena queixou-se de que os funcionários que representavam órgãos de justiça e de guerra tinham se oposto à sua liberdade, apesar de ter provas de que ele jamais foi escravizado. Gregório manifestou a esperança de que o Monarca o defendesse, protestasse contra a decisão dos seus funcionários e, finalmente, expressasse a sua aprovação à liberdade dele, para que ele e a sua mulher pudessem dedicar-se à educação dos seus filhos.[90] O indígena também apresentou pessoalmente suas queixas ao Governador do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, que confirmou que ele deveria ser dispensado de suas obrigações de trabalho por motivos de saúde, o que foi posteriormente aprovado pelo Monarca português.[91]

O mesmo aconteceu com Teodoro Gonçalves Santiago, um escravo de trinta e um anos definido como pardo, que vivia em Santos, na capitania de São Paulo. O homem pediu a D. João V para que o ajudasse a resolver o conflito surgido com o seu Senhor Manuel Gonçalves de Aguiar, então sargento-mor, que se recusou a conceder-lhe a liberdade em troca de outro escravo. O testemunho dado por Teodoro Gonçalves Santiago foi escrito pelo tabelião Pedro Pinto, no dia 25 de outubro de 1732. Os documentos revelam que Teodoro nasceu como escravo no Nordeste do Brasil, em Pernambuco, onde foi criado por uma viúva abastada chamada Inês Netta, a qual, por não ter filhos próprios, não o tratou como escravo, mas o tratou como se ele fosse o seu próprio filho. Aconteceu, porém que, o seu pai branco,

90 *Requerimento do Índio Gregório*, 20.02.1729. *AHU*. Documentação Avulsa do Maranhão. Cx. 17. D. 1722.

91 *Carta do governador do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire*, 12.09.1728. *AHU*. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 16. D. 1674.

Manuel Gonçalves Santiago ao sentir remorsos, admitiu que Teodoro era seu filho e, além disso, concedeu-lhe liberdade no seu testamento. Após sua morte, morreu também Inês, cujos familiares decidiram partilhar a herança entre si, pelo que Teodoro foi deslocado para a casa de João Lopes de Leão, seu padrinho, e por fim, foi vendido a Manuel Gonçalves de Aguiar, o senhor que o trouxe consigo para Santos. Inicialmente, Manuel não sabia que Teodoro foi libertado por vontade do seu pai, mas tomou conhecimento disso através das cartas que recebeu do Padre Fulano Cavalgante, residente na Paraíba, e do Jesuíta Vítor António que provavelmente foram testemunhas do testamento. Manuel prometeu dar liberdade ao seu escravo e concordou que esta informação deveria ser devidamente publicada pelas autoridades locais. O Teodoro descobriu-o por acaso, graças à mulher do seu senhor. Logo depois, confessou no seu pedido que, por causa do amor que tinha por eles, não buscava inicialmente a sua liberdade, acreditando que o seu senhor a daria espontaneamente como um sinal de gratidão pelo seu serviço, ou, porque sentiria remorsos. Contudo, Manuel não aceitou a liberdade de Teodoro, apesar dele lhe ter oferecido um escravo no valor de 160.000 réis.

Em seguida, Teodoro resolveu lutar pela sua liberdade e pedir a intercessão do próprio Rei português em 1733. Argumentou que descobriu que foi injustamente escravizado e ilegalmente vendido em Recife, a cidade que definiu como sua pátria. Acreditava que o seu senhor não queria aceitar a sua liberdade porque sabia que Teodoro não tinha nenhum documento oficial que atestasse o seu estado livre e, além disso, ainda era pobre e não tinha outras opções. Teodoro, por sua vez, entregou a certidão acerca do serviço prestado ao Monarca, emitida pelo Governador de Santos, Manuel Gomes Barbosa. Ocorreu que quando os piratas franceses invadiram o Rio de Janeiro, entre 1711 e 1712, o Governador do Rio de Janeiro Francisco de Castro Morais e o Governador de Minas Gerais Antônio Coelho de Carvalho pediram a Manuel Gomes Barbosa para que organizasse as forças armadas no

porto de Santos, caso os corsários franceses chegassem a ocupar as terras brasileiras. A seguir, o Governador de Santos nomeou Teodoro para o posto de Capitão da Infantaria da Companhia de Ordenanças dos Homens Pardos da Praça de Santos.[92]

Este evento foi lembrado da seguinte forma. Em setembro de 1711, os piratas franceses sob comando de René Duguay-Troin atacaram o Rio de Janeiro e, em seguida, o Governador Francisco de Castro Morais anunciou a sua rendição. Na noite de 21 de setembro, os moradores do Rio de Janeiro fugiram enquanto os piratas franceses tomavam a cidade, assumindo o poder por algumas semanas, até que as tropas brasileiras da região de Minas Gerais resolveram retomar o Rio de Janeiro.[93] Os piratas franceses abandonaram a cidade antes da chegada das tropas militares vindas da região de Minas, cujo Governador pretendia envolver pelo menos 6 mil negros armados.[94] A petição de Teodoro mostra que a administração colonial, movida pelo medo de invasões franceses, não apenas conseguiu mobilizar as suas tropas rapidamente, mas ao incluir os próprios escravizados nas estruturas militares, permitiu-lhes uma "zona de contacto".[95] No entanto, convém notar que a concessão de cargos militares aos subalternos foi um procedimento menos complexo do que a concessão de títulos nobres aprovados sobretudo pelo clero, que podia rejeitar

92 Companhias de Ordenanças foram as forças armadas portuguesas no continente e nas colônias, formadas de acordo com o Regimento de 10/12/1570. Veja: Agata Błoch, *Lojalni portugalskim monarchom – militarne oddziały czarnoskórych w kolonialnej Brazylii*, „Studia Historica Gedanensia" 2021, nr 12, p. 158–176.

93 João Paulo Oliveira e Costa, José Damião Rodrigues, Pedro Aires Oliveira, *História da Expansão*, p. 238.

94 Veja: Marcin Kula, *Historia Brazylii*, p. 54.

95 "Contact zone" - a zona de contato no discurso pós-colonial foi usado pela primeira vez por Mary Louse Pratt. Veja: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Postcolonial Studies*, p. 62–63.

pedidos por razão da cor da pele ou do seu passado de escravo.[96] Ao final, o Governador de Santos confirmou que Teodoro sempre realizou muito bem as suas tarefas, por isso, mereceu todas as honras.[97]

Nesta seção notou-se que, embora falando a partir de uma posição do subalterno fosse possível, a sua cor da pele e a origem foram aqueles elementos que limitavam o agenciamento do sujeito colonial. Todos foram escravizados contra a lei e a sua posição como subalternos foi determinada pelo colonizador branco. Na parte seguinte, porém, observa-se que os grupos subalternos puderam obter o apoio do próprio monarca, que intervinha inclusive na esfera privada de seus súditos.

4.3.4. Proteção régia

Os subalternos requeriam a proteção régia visto que esta pertencia à categoria de pessoas miseráveis. A imagem do rei como Monarca, pai e árbitro aparecerá nas petições enviadas de ambos os lados do Atlântico. Lourenço da Silva do Reino das Pedras, Jorge Inácio de Angola, António Freire de Cabo Verde, João de Távora do Rio de Janeiro e Manuel da Cruz da Vila Rica compuseram o próximo *puzzle* que revelará mais imagens acerca do Império Colonial Português.

Dom Lourenço da Silva, com o título de nobreza portuguesa, era um príncipe negro do Reino das Pedras, localizado em Angola. Pedras Negras referia-se provavelmente à área em torno da fortificação militar portuguesa em Pungo-Andongo, localizada perto da cidade

96 Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis. Hierarquias, Impedimentos e Privilégios na América Portuguesa*, in: *O Governo dos Outros Poder e Diferença no Império Português*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, p. 396.

97 *Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago*, 4.05.1733. *AHU*. Documentação Avulsa de São Paulo-MGouveia. Cx. 8. D. 898.

de Malanje, ou da fortificação de São José de Encôge próximo à cidade de Luanda.[98] O "príncipe" africano estava gravemente doente e queixou-se de ataques de asma e hemorragias, pelo que pediu ao rei para que financiasse os medicamentos que ele não tinha condições de pagar. A sua petição foi acompanhada de um documento emitido por Francisco Teixeira Torres da Relação de Lisboa, o qual também tratava do caso do "príncipe" negro. O oficial confirmou que Dom Lourenço sofria de asma compulsiva e de paralisação que provocava alguns problemas no braço e perna direita. Portanto, sugeriu a compra de medicamentos requisitados para que o príncipe africano pudesse sobreviver. A decisão do Conselho Ultramarino manteve-se ilegível, porém, na penúltima frase consta-se que foi ordenada a ajuda ao príncipe africano no valor de vinte mil reais.[99]

Embora não se saiba mais acerca do príncipe africano, o seu nome português indica que ele foi batizado, o que era uma prática comum entre os governantes africanos em locais conhecidos como *Sobas* ou *Sovas*. Por ocasião do batismo, o chefe africano escolhia tanto o seu nome católico como um padrinho português, e assim se tornava um vassalo do Rei europeu. Os mais importantes líderes africanos puderam receber os títulos de nobreza, mas nunca foram equiparados aos nobres portugueses. Aliás, para os portugueses foi de grande relevância manter as relações relativamente boas com os chefes locais para poder estabelecer as redes comerciais na região, visto que Luanda e o seu interior situavam-se na intersecção das mais importantes rotas comerciais africanas e transatlânticas.[100]

98 *Diccionario geografico das Colonias Portuguezas no qual se descrevem todas as ilhas, e porções de continentes que Portugal possue no Ultramar, suas producções naturais, rios, Povoações, Commercio por Um flaviense*, Porto 1842, p. 28.

99 *Requerimento do príncipe Negro do reino das Pedras Negras, D. Lourenço da Silva*, 20.07.1720. *AHU*. Documentação Avulsa de Angola. Cx. 22. D. 2206.

100 Mathieu Mogo Demaret, *Portugueses e Africanos em Angola no Século XVII Problemas de Representação e de Comunicação a Partir da História Geral das Guerras*

De vez em quando, os *Sobas* se opunham à dominação ibérica, fato que aconteceu em dezembro de 1716, quando teve início uma Revolta contra a dominação europeia, e ao final, quem acabou por ganhar foram os portugueses. Destarte, os *Sobas* foram forçados a obedecer ao Rei português, pelo que na Gazeta de Lisboa consta que, "todo esse país ficou sossegado e obediente, assim pode se dizer que se conquistou de novo".[101] Alguns anos mais tarde, em setembro de 1720, deflagrou-se outra revolta liderada por nove *Sobas*. Segundo as notícias da Gazeta de Lisboa, poucas pessoas morreram, porém, muitas delas, incluindo quatro *Sobas*, foram aprisionadas. Assim, os derrotados tiveram que aceitar a sua posição como vassalos em relação a Portugal.[102] Note-se que a petição de Dom Lourenço da Silva coincidiu com as revoltas naquela região e, embora seja difícil dizer qual foi o seu papel, posso assumir que o apoio financeiro que lhe foi dado, poderia ter sido uma espécie de estratégia para reforçar a sua lealdade para com o monarca português.Jorge Inácio, um forro negro de origem angolana, cuja etnia desconhecemos, também solicitou ao Monarca português uma proteção.[103] Jorge era filho de uma mulher negra forra chamada Francisca, uma antiga escrava de Dona Francisca Carilha. Esta, em seu testamento, resolveu oferecer uma quantia significativa à Ordem dos Carmelitas Descalços, na condição de que todos os seus escravos recebessem a alforria. A forra negra Francisca se casou com um escravo africano dos Carmelitas que o venderam ao capitão Francisco Pereira Bravo e à sua esposa Dona

Angolanas, in: *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura – Séculos XV a XXI*, José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues (eds.), Ponta Delgada 2011, p. 117–127.

101 José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa" 1716, N.º 50, 12 Dezembro, p. 284.

102 Idem, s.t., „Gazeta de Lisboa" 1720, N.º 36, 5 Setembro, p. 288.

103 *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola*, 21.04.1723. *AHU*. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 33. D. 3188.

Inês Ribeira de Siqueira. Em seguida, a Francisca com seus dois filhos resolveu acompanhar o marido quando se mudaram para a casa dos seus Senhores, onde suas proles foram marcados pelo "ferro em brasa", sendo tal marca um símbolo de quem era escravo. Portanto, ela decidiu lutar contra os seus senhores, mas estes subornaram os juízes e lhe prometeram que jamais escravizariam seus filhos. Francisco Pereira Bravo cumpriu a sua palavra e permitiu que o filho dela chamado Jorge Inácio trabalhasse para ele e lhe ajudasse nos seus negócios. Após a morte de Pereira Bravo, a viúva Dona Inês fez falsas acusações contra Jorge e depois encarcerou-o numa prisão privada, sem comida e bebida, e ainda o privou do direito de se defender. Em seguida, vendeu-o aos traficantes de escravos que o transportaram para a América do Sul. No oceano, o navio foi atacado por piratas castelhanos que tomaram toda a tripulação como seus reféns e os levaram para Nova Colônia de Sacramento, um importante ponto estratégico no tráfico transatlântico de escravos. A cidade era governada por um influente grupo de comerciantes e contrabandistas que formaram uma elite local, administrando informalmente e estabelecendo vínculos comerciais com as cidades brasileiras do Rio de Janeiro e Salvador da Bahia. O próprio Jorge Inácio deslocou-se a estas duas cidades após ter sido libertado pelos piratas, tendo conseguido na sequência do testemunho de outros reféns negros que confirmaram o seu estatuto de homem livre. Por fim, no porto de Salvador da Bahia, ele embarcou num navio que rumou à África, dizendo que desta forma conseguiu "restituir a sua Pátria". Convém razoar sobre como ele regressou do Brasil para Angola na altura quando aumentou o comércio transatlântico de escravos, em decorrência da corrida do ouro e da necessidade de providenciar mais escravos africanos para as Minas brasileiras. Existe uma possibilidade de que os navios que navegavam entre Angola e Brasil, eram navios negreiros que transportavam sobretudo, os escravos. Interessante destacar que o mesmo tipo de navio que

trouxe Jorge Inácio como escravo para o Brasil, o deixou de volta em Angola, isto é, ele voltou para África acompanhado pelos traficantes de escravos.

Tendo chegado a Angola, Jorge Inácio decidiu pedir justiça devido aos maus-tratos sofridos sendo um escravo. Confessou que, no momento do envio da petição, era um homem de quarenta e seis anos, negro, pobre e, além disso, pai de quatro filhos menores, portanto, solicitou um documento que garantisse que nenhum funcionário colonial tiraria a sua liberdade ou o aprisionaria sem previamente verificar o seu *status* social. Jorge Inácio estava particularmente preocupado com Dona Inês porque, como confessou, sendo ele um homem pobre e negro e ela uma mulher poderosa, sabia que nunca conseguiria ter sossego para viver em paz. Dizia que muitas pessoas poderosas costumavam aprisionar os africanos livres que, por serem pobres e miseráveis, estavam sujeitos à escravização. Jorge Inácio admitiu então que "naquelas partes é quase o costume que muitas pessoas pelos seus direitos cativam muitas pessoas que (...) aliás são forras e estes porque são pobres e miseráveis sofrem o jugo da servidão tão injustamente como agora o querem fazer a ele". E continua destacando que, "como sucede a muitos pretos naquelas partes que por falta de direitos e justiça ficam servindo de escravos".

Estas afirmações ressaltam um certo mito acerca de uma suposta crise moral que surgiu naquela altura e foi mencionada por Douglas Wheeler (2009). Supõe-se que o mito se baseasse nos crescentes conflitos "raciais" entre portugueses e africanos a partir do século XVII. Vale destacar que na história oral de Angola, este conflito foi lembrado como uma "guerra e miséria". Além disso, um poeta anônimo português que vivia em Angola no século XVII, também chamou atenção para isso em seu poema "Nesta turbulenta terra", no qual apontou algumas supostas características do colonizador português, entre elas: falta de justiça, egoísmo, roubo e mentiras. Wheeler (2009) explicou que o agravamento das relações "raciais" naquela época surgiu pelo

fato de que os portugueses brancos mostravam a sua superioridade para com os negros, alegando que a escravidão era legal e natural. Estas relações foram também levantadas pela missão de cristianização que promoveu a imagem de um negro não civilizado, embora Wheeler não tenha excluído a possibilidade de que, desta forma, os portugueses pobres oriundos das classes mais baixas compensavam os seus próprios complexos.[104]

Outro exemplo da escravização ilegal, o qual também gostaria de destacar, se refere ao caso de um escravo negro menor de idade, António Freire, morador na Ilha de Santiago de Cabo Verde, que solicitou ao Monarca, a garantia da sua liberdade até a chegada de uma decisão oficial a esse respeito. António recebeu a alforria do seu senhor Francisco Martins Freire em troca da sua lealdade e do seu serviço. A sua carta de alforria fazia parte de um testamento escrito por Gonçalo Távares, um oficial residente na Ilha de Santiago. Segundo António Freire, era dever dos funcionários cumprir o testamento, porém, infelizmente estes não o fizeram. Após a morte de Martins Freire, seu genro, António Gomes opôs-se à decisão de conceder a liberdade ao escravo do defunto, explicando que a primeira carta de alforria era inválida. A razão para a sua invalidez era que Francisco contraiu muitas dívidas que não conseguiu pagar, portanto, ofereceu seus escravos como fiança. Logo após, escreveu-se mais uma carta de alforria, segundo a qual António Freire deveria acompanhar António Gomes na sua viagem à Costa Ocidental de África e, após o serviço prestado, iria receber a tão almejada liberdade. Ambas cartas de alforria foram guardadas por um oficial na cidade da Praia, na Ilha de Santiago. Porém, o homem negro alegou que António Gomes pretendeu enganá-lo desde o início e, na carta de alforria, acrescentou uma condição da qual não o informou, a saber, que pretendia dar-lhe liberdade apenas no final do seu serviço prestado ao longo da sua vida

104 Douglas Wheeler, René Pélissier, *História de Angola*, Lisboa 2009, p. 77–79.

para António Gomes. Manuel Carneiro Ramos, o então ouvidor-geral de Cabo Verde, não só não ouviu a queixa de António como também ordenou a sua detenção e em seguida colocou-o a bordo de um navio para Lisboa com a aprovação do procurador Manuel dos Santos.

A este respeito, convém explicar que a situação política em Cabo Verde oitocentista era bastante tensa, especialmente entre os dois principais funcionários coloniais, o Governador e o Ouvidor-geral, tendo a elite local apoiado publicamente este último. Houve também motins e revoltas frequentes durante as quais, os representantes do poder colonial foram assassinados, sendo os ouvidores, as vítimas mais frequentes. Neste caso, Manuel Carneiro Ramos poderia ter apoiado a escravidão de António pelo fato de cuidar suas relações com a elite local.[105]

Em Lisboa, um ouvidor-geral queria entregá-lo como escravo ao seu próprio pai, porém, soube que este já tinha falecido. Sendo assim, António começou a temer que fosse vendido a alguém contra quem não pudesse lutar ou fosse enviado para um lugar desconhecido, onde não teria o direito de recorrer à sua liberdade e assim, "sendo forro ficará sendo escravo durante toda a sua vida".[106] Sabendo ter a possibilidade de recorrer à Casa de Suplicação, em Lisboa, fez recurso contra a decisão do ouvidor-geral Manuel Carneiro Ramos, argumentando que não foi propriamente ouvido por ele e tendo ele próprio decidido escravizá-lo. Além disso, António aproveitou para exigir sua carta de alforria. Convém assinalar que o escravo Antônio apresentou seus pedidos pessoalmente em 1723, durante uma audiência real em Lisboa. O Rei, por meio de António Teixeira Alvares, o Juiz de Índia e Mina, ordenou que Manuel dos Santos fosse informa-

105 Maria Emília Madeira Santos, Maria Manuel Ferraz Torrão, Maria João Soares, *História Concisa de Cabo Verde*, Lisboa–Praia 2007, p. 368–371.

106 *Requerimento de escravo Preto António Freire*, 10.04.1723. *AHU*. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 10, D. 44.

do de não vender o negro até ser tomada uma decisão sobre a carta de alforria que recebeu do seu senhor.[107]

Porém, o caso de António Freire não se resolveu de forma rápida, e dois anos depois enviou novamente uma nova petição ao Conselho Ultramarino. Desta vez, não se apresentou como um escravo, fato que provou a eficácia das decisões reais. O homem apresentou as razões pelas quais o sistema não funcionou como deveria, sendo a mais importante delas a falta de pessoas instruídas e letradas, capazes de apoiá-los nos procedimentos administrativos e judiciais. Verificou-se também que, um dos principais problemas era o longo tempo de espera para a chegada dos navios com as correspondências de Lisboa, ao mesmo tempo que as decisões tomadas em Lisboa tinham um período de validade contado a partir do momento em que o documento era emitido.[108]

Pode-se supor que a comunicação por meio de petições entre os grupos subalternos e a administração real em Lisboa não tinham um objetivo apenas informativo, mas ajudavam a manter a ordem social. De fato, a soberania portuguesa sobre a ilha dependia de relações razoavelmente boas com os subalternos que constituíam a expressa maioria da sociedade. Após mais de vinte anos, em maio de 1749, António Freire enviou uma nova petição ao Rei, na qual se apresentava como homem negro. A falta de informação sobre o seu estatuto social indicava que ele talvez tivesse conseguido manter a sua liberdade. Contudo, desta vez, serviu como artilheiro militar e, com os outros negros, foi um dos responsáveis pela defesa da ilha.

Os subalternos constituíram uma grande maioria das tropas militares em Cabo Verde. Em 1727, o bispo D. Frei José de Santa Maria de Jesus estimou que quase a metade dos homens capazes de trabalhar,

107 Ibidem.

108 *Requerimento de António Freire*, 12.07.1725. *AHU*. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 11. D. 17.

equivalentes a 5.541 homens, formaram as unidades militares, dentre os quais, 169 eram brancos, 693 eram mulatos e 4679 eram forros.[109]

Com o conhecimento que adquiriu anteriormente em matéria da tramitação administrativa e jurídica portuguesa, António resolveu se queixar pessoalmente na Corte Joanina, aonde veio como procurador representando os seus companheiros negros das tropas militares. A razão para as suas queixas, foi um atraso de dois anos no pagamento de soldos, enquanto a situação dos soldados era tão dramática que muitos deles estavam passando fome e sem condições de alimentar as suas famílias. Tal situação ocorreu devido ao fato de que nenhum navio de Portugal aportou em Cabo Verde durante este período. Portanto, António Freire solicitou o pagamento de todos os soldos pendentes por meio da seguinte petição: "o senhor deverá ouvir os gritos justos de seus soldados (...), sempre prontos para defenderem as conquistas como seus negros fiéis".[110] Diante de tal argumentação, parece que ele conseguiu alcançar o seu objetivo em Portugal e voltou para Cabo Verde com a decisão de pagar os soldos pendentes aos soldados.

Do outro lado do Atlântico, João de Távora, um negro forro que vivia na cidade do Rio de Janeiro, solicitou ao Rei para que este intercedesse no seu caso. Na sua petição, queixou-se do seu antigo Senhor João da Motta Leite que se apropriou ilegalmente de todos os seus bens. O homem também aproveitou para pedir proteção régia para ele e sua esposa, provavelmente por medo de retaliação e vingança por parte do seu Senhor. Dizia que, mesmo antes de ser alforriado em 1714, o seu Senhor João da Motta Leite tinha-lhe concedido o direito de administrar a sua propriedade fundiária e de exercer diversas atividades comerciais. Távora confessou que tal prática era

109 Maria Emília Madeira Santos, Maria Manuel Ferraz Torrão, Maria João Soares, *História Concisa de Cabo Verde*, p. 364–365.

110 *Requerimento de António Freire*, 26.05.1749. *AHU.* Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 22. D. 57.

bastante comum na relação entre o senhor e o escravo. No entanto, não explicou ao certo quais foram as suas tarefas, porém nota-se que ele vendia e fornecia diversas mercadorias, incluindo os escravos do chamado "Caminho Novo", autorizado pela administração de Lisboa que levava do Rio de Janeiro para as minas de ouro e diamantes no interior do país. A primeira parada na rota do Caminho Novo, foi o centro histórico do Rio de Janeiro que antigamente se chamava Cais dos Mineiros.

João de Távora admitiu realizar todas as transações em pó de ouro e sempre honestamente pagava os *quintos*. Destarte, beneficiou-se também do tráfico de escravos, por exemplo, adquirindo um negro para o sobrinho de João Lobo, quando também viveu de comissões recebidas em decorrência de mediações comerciais. Ao longo de oito anos, realizou cinco viagens à região de Minas Gerais. Também teve um conflito com o sacerdote, Francisco Barreto, a quem devia uma certa quantidade de ouro, provavelmente no período de 1717 a 1720, visto que mencionou D. Pedro de Almeida como o Governador de São Paulo e Minas do Ouro Em seguida, Barreto ordenou aos seus três escravos que matassem João, mas, o plano não deu certo ao atacarem e destruíram a fazenda dele. Este incidente pode ter tido um impacto direto na decisão de João da Motta Leite, de privar o seu antigo escravo das terras, bens materiais, escravos e uma mulher negra chamada Joanna. Em decorrência disso, João de Távora se queixava de ter perdido injustamente todos os bens que adquirira sob a autoridade do seu senhor, dizendo que "não é justo que (...) se perca o que é seu e pertencente ao seu pecúlio que adquiriu com autoridade do dito seu senhor o que é comum e se observa ordinariamente naquelas relações entre o Senhor s seus escravos".[111]

111 *Requerimento de João de Távora*, 13.01.1723. *AHU.* Documentação Avulsa de Rio de Janeiro. Cx. 19. D. 4227.

Esta petição, por sua vez, permitiu elucidar melhor como o subalterno conseguia redigir a sua queixa. A afirmação de que "ele veio a esta procuradoria a se queixar a Vossa Majestade", demonstra que o sujeito colonial foi atendido pessoalmente numa determinada instituição colonial, cujos representantes ouviam as suas queixas e registaram os seus testemunhos. Assim se explicaria o porquê de todas essas petições, independentemente do estatuto social ou cor da pele, começavam sempre com as palavras, "Diz (nome da pessoa)" e "A declaração para que a Vossa Majestade tenha o conhecimento de toda verdade" prova que a administração de Lisboa não deveria apenas resolver os problemas administrativos e políticos existentes nas suas colônias, mas também ser informada sobre a vida e os problemas dos seus vassalos.

Portanto, João de Távora pediu ao Rei que este informasse o Governador do Rio de Janeiro, Aires de Saldanha e Albuquerque, sobre o conflito em curso entre ele e João da Motta Leite. Além disso, exigiu justiça e imparcialidade no tribunal português, pois foi ali que entregou os documentos para iniciar o julgamento contra o seu antigo senhor, conforme relatou, "pede justiça e sentenciar a causa por um ministro desinteressado nesta Corte de Portugal porque nela se acham os autos que (...) [João] mandou proceder contra (…) [seu Senhor]" para que, "possa fazer a sua ação em juiz competente e que se lhe faça justiça". Em resposta, ao Monarca português, informou o governador do Rio de Janeiro deste caso, mas, infelizmente, a sua correspondência posterior com a Corte de Lisboa indicaria que este não conseguiu receber de volta os bens apreendidos, pois após a morte do seu antigo senhor, tudo foi herdado pelo seu filho Francisco da Motta Leite.[112]

Entre os documentos, havia também um decreto real que concedia aos moradores brasileiros o direito de pedir ajuda aos procu-

112 *Requerimento de João de Távora*, 12.02.1727. *AHU.* Documentação Avulsa de Rio de Janeiro. Cx. 25. D. 5654.

radores. O decreto era uma resposta aos méritos e trabalho de seus vassalos conforme consta: "tendo respondido aos muitos serviços e merecimentos dos moradores do Estado do Brasil e desejar muito no que for justo, lhes fazer honra e mercê lhes pôr à custa da Bahia (...) procuradores, para que nelas procurasse e advogasse em nome do Estado do Brasil".[113]

Os procedimentos inadequados e o abuso de poder também foram temas de uma petição enviada por Manuel da Cruz, morador há oito anos na cidade mineira de Vila Rica – atual, Ouro Preto,[114] onde trabalhava como sapateiro. O seu caso demonstra o quão importante era para o subalterno estabelecer e manter os contatos com as pessoas brancas pertencentes a elite, uma vez que eram estes que avaliavam os sujeitos coloniais e pronunciavam-se sobre eles. Em 1728, Manuel enviou a sua petição ao Rei D. João V, na qual se queixou dos abusos sofridos das mãos dos oficiais, apesar de ser um homem honesto, "pagando propriamente os quintos (...) como obediente vassalo". Portanto, apresentou-se como "homem pardo que de seu nascimento forro, casado com mulher branca de quem tem quatro filhos – (...) dois jovens estudantes e duas moças já mulheres".[115]

Na petição, queixou-se de ser maltratado por Antônio Berquó del Rio, provedor da Fazenda Real das Minas e ouvidor na cidade de Ouro Preto, e por Manuel de Andrade, Juiz Ordinário. Tratava-se, porém, de um acontecimento que teve lugar no dia 6 de Julho de 1723,

113 *Requerimento de João de Távora*, 13.01.1723. *AHU*. Documentação Avulsa de Rio de Janeiro. Cx. 19. D. 4227.

114 Convém explicar que os jazigos de ouro foram descobertos por volta de 1699. Vila Rica recebeu o estatuto de cidade em 1711. Nos anos seguintes, a situação social e política foi bastante tensa, até que finalmente, em junho de 1720, eclodiu uma revolução, liderada por Felipe dos Santos. Veja: *Diccionario geographico, historico e descriptivo do Imperio do Brazil*, Vol. 2, Paris 1845, p. 180–181.

115 *Requerimento de Manuel da Cruz*, 27.03.1728. *AHU*. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 12. D. 24.

quando desapareceu uma menina mulata de onze anos, escrava de Pedro de Faria, que, por sua vez, era escravo do Padre Manuel Ribeiro. O clérigo, apresentando suas acusações apenas com suas próprias convicções, relatou a queixa a Antônio Berquó del Rio e Manuel de Andrade, alegando que Manuel da Cruz roubou a sua "mulata" de onze anos.[116] O ouvidor ordenou a prisão imediata de Manuel de Cruz, a quem não apresentou nenhuma culpa e não o permitiu-se explicar. No entanto, o homem negro alegou ser inocente, mas o ouvidor ordenou aos seus escravos que levassem o acusado ao pelourinho. Cada escravo chicoteou Manuel uma vez, e depois o ouvidor fez o mesmo que, segundo Manuel da Cruz, mostrou grande entusiasmo, porém o presente juiz ordinário não tomou nenhuma providência. A reputação do homem negro foi tão denegrida que ele decidiu fugir da cidade, onde deixou sua família e todos os seus bens.[117] Entretanto, vale constar que a fuga pode ter sido devido ao fato de os habitantes locais o terem excluído do seu círculo.

Junto à petição, foram anexados dois certificados emitidos por clérigos que confirmaram a atitude impecável do subalterno. Henrique Moreira de Carvalho, ocupando os cargos de presbítero da Catedral do Rio de Janeiro em Ribeirão do Carmo, e de vigário da Igreja de Nossa Senhora da Conceição em Vila Rica, o qual testemunhou que Manuel de Cruz era um bom católico, o qual com bastante cuidado servia na Igreja e na Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte. O clérigo admitiu que Manuel foi reconhecido pelo seu trabalho, pois nunca se ouviu nada negativo a seu respeito e "se fazia de todos amado e querido".

No segundo certificado emitido por um presbítero de São Pedro, Manuel de Siqueira, atuando também como notário e escrivão na "Bula da Santa Cruzada" nas cidades de Vila Rica, São João del Rei

116 Ibidem.
117 Ibidem.

e Rio das Mortes, confessou que foi vizinho do Manuel durante cinco anos e admitiu que ele "é notório a todos os moradores e ainda aos mais de mais das mais vilas e freguesias pelo seu ofício do sapateiro".[118] A credibilidade de ambos os documentos foi verificada por Geraldo Sousa Coutinho, judicial de notas do Rio de Janeiro, que confirmou que tudo havia sido redigido por eles, portanto, era verdadeiro.

Diante disso, Manuel da Cruz pediu ao soberano para este fazer justiça aos seus funcionários que, em sua opinião, abusaram do seu poder, reclamando que ele não merecia tão severo castigo que lhe impuseram. Segundo ele, o Monarca, ao contrário dos seus funcionários coloniais, não abusava da sua autoridade sobre os vassalos, portanto nunca deveria aceitar maus procedimentos dos seus representantes. A punição destes serviria de exemplo para os outros funcionários que ocupavam cargos semelhantes. Destarte, Manuel exigia justiça, desejava recuperar o seu crédito perdido e manifestou a esperança de que o Monarca apreciasse o seu trabalho prestado na região, e ordenasse "pelo seu bom serviço e amparo de seus Reinos e vassalos" e por fim, "por querer a conservação dos seus vassalos", além da justiça que desejava recuperar o crédito.

Nesta secção, observou-se que os grupos subalternos que viviam em dois lados do Atlântico, não só "falaram" de forma efetiva, como também tomaram várias medidas para proteger os seus bens e dignidade, bem como garantir a segurança das suas famílias. Notou-se também que eles mantiveram diversas relações com as pessoas brancas que podiam ser membros de suas famílias, amigos, inimigos ou senhores. Porém, na maioria das petições descritas até agora, o mais surpreendente é que elas tiveram acesso ao sistema de justiça e que as decisões sobre elas foram tomadas por diferentes instituições. Para entender melhor este fenômeno, na próxima seção discute-se as possibilidades que o sujeito colonial teve no âmbito do direito civil e penal.

118 Ibidem.

4.3.5 Direito civil e penal

Na época do Império Colonial Português, não existia um código separado com os direitos e obrigações impostos aos escravos africanos. O vigente Código Filipino, baseado em grande medida no Código Afonsino e Manuelino, surgiu antes da consolidação de uma sociedade colonial e escravocrata nos territórios ultramarinos portugueses. A situação jurídica das pessoas escravizadas no Brasil, foi codificada só em meados do século XIX pelo advogado Agostinho Marques Perdigão Malheiro. Este observou que o fundamento jurídico foi derivado da Lei Romana que definiu o escravo como "homem (...) reduzido à condição de coisa, sujeito ao poder e domínio ou propriedade de um outro, é havido por morto, privado de todos os direitos e não tem representação alguma". Assim, pode-se supor que, a pessoa escravizada não possuía nenhum direito político, nem o direito de se candidatar a cargos públicos e religiosos, tampouco à participação na vida social e vida pública.[119] Apenas os forros poderiam usufruir de um espectro mais alargado de direitos políticos e públicos, bem como candidatar-se a cargos de prestígio ou formar uma família sem qualquer restrição.[120] Na prática, porém, conforme apontou Perdigão Malheiro, os escravos libertados ainda tinham de enfrentar inúmeros preconceitos raciais, que resultavam da ignorância e dos maus modos enraizados na sociedade brasileira.[121] O advogado brasileiro observou que, à medida que a humanidade evoluía, o Direito Romano ia se alterando e uma das alterações principais foi a de privar os seus senhores brancos do direito de abusar de seus escravos e aplicar-lhes a pena de morte. Nas seguintes petições, constata-se que, a situação social, política e

119 Agostinho Marques Perdigão Malheiro, *A Escravidão no Brasil. Ensaio Histórico-Jurídico-Social. Direito sobre os Escravos e Libertos*, Vol. 1, Rio de Janeiro 2008, p. 16–17.

120 Ibidem, p. 155-156.

121 Ibidem, p. 156.

jurídica dos subalternos também poderia ter sido negociada ao nível da administração central em Lisboa. Cumpre reforçar que, isto não excluiu os inúmeros maus tratos e torturas a que os escravos foram sujeitos maciçamente, em plantações e nas minas, sem que estes fossem devidamente registrados. Ainda assim, essas histórias foram passadas oralmente de geração em geração e guardadas nas memórias dos descendentes de escravos.

Inicialmente, o Código Romano privou o escravo da possibilidade de resolver disputas por meio judicial, porém tal direito também foi alterado na sociedade brasileira. A pessoa escravizada podia participar do julgamento, especialmente se tal processo se referisse à sua liberdade, à sua relação com o seu proprietário ou com terceiros, ou caso tivesse medo do seu senhor. Além disso, em alguns casos particulares, o escravo pôde prestar depoimento como testemunha, desde que o fizesse voluntariamente ou caso não fosse nenhuma outra forma para comprovar a verdade.[122] Caso prestasse um depoimento contra o seu senhor, o escravo ficou sob o cuidado das autoridades para protegê-lo da vingança.[123]

Nos exemplos descritos abaixo, notei que os escravos denunciavam os seus senhores que ocupavam altos cargos administrativos. O escravo Anastácio Maciel Teixeira apresentou duas queixas contra o seu proprietário que ocupava o cargo de desembargador, João Barbosa Teixeira Maciel, uma das quais se referia ao testamento, enquanto outra às questões financeiras. A instituição que recebeu a queixa, foi a *Ouvidoria Geral do Cível da Relação da Bahia*.[124] No outro caso, um escravo servia de testemunha, quando os homens brancos Manuel Gomes Baptista e Bento de Oliveira Lima com o seu escravo mulato, Lourenço, denunciaram um grupo de homens, a saber: Luís Teixeira

122 Ibidem, p. 55-57.

123 *Ibidem*, p. 176.

124 *Requerimento do desembargador João Barboza Teixeira Maciel*, 7.11.1724. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 20. D. 1778.

da Silva, Fabião Francisco Braga, Sebastião Barbosa de Sá e João de Sousa Brandão por terem prestados falsos testemunhos contra eles.[125]

Estes dois casos se referiam a indivíduos e instituições que aceitavam as petições de grupos subalternos a nível local. Seguindo o mesmo exemplo, uma mulher negra forra, Sebastiana Pinta Correia, a qual relata que seus assuntos também foram debatidos na corte de Lisboa. Sebastiana viveu no Rio de Janeiro e, assim como declarou, teve uma vida tranquila, sem escândalos, não prejudicando ninguém, nem mesmo ofendeu o seu antigo senhor. Convém recordar que o mau comportamento para com o antigo senhor constituía a única forma jurídica de negar ao forro a sua liberdade e de escravizá-los novamente.

Em 1738, a Sebastiana foi informada verbalmente pelo Governador do Estado de São Pedro do Rio Grande do Sul, André Ribeiro Coutinho, da pena que lhe foi imposta para deixar a sua casa no Rio de Janeiro e se deslocar para a região Sul do Brasil. Sebastiana opôs-se a essa decisão, alegando que não cometeu nenhum crime e que a denúncia contra ela devia ser feita pelos seus inimigos. Parece que ela foi vítima de alguma intriga e sendo castigada sem qualquer prova. Ao chegar ao Sul, solicitou ao soberano para este permitir o seu regresso a casa, alegando ser uma mulher pobre e que não tinha condições de viver fora do Rio de Janeiro.

Após a elaboração da petição, iniciou-se um procedimento administrativo para verificar a credibilidade das palavras de Sebastiana, solicitando os testemunhos. Cristóvão da Costa Freire, um funcionário de São Pedro do Rio Grande do Sul, confirmou que Sebastiana foi deslocada por ordem de André Ribeiro Coutinho como castigo, mesmo sem ter cometido nenhum crime. Os documentos foram passados à Corte, entretanto, a escrava enviou mais uma petição, pedindo ao Conselho do Ultramar que a informasse sobre a

125 *Requerimento de Manuel Gomes Baptista e de seu escravo Lourenço Bento de Oliveira Lima*, 13.01.1736. *AHU*. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 31. D. 44.

decisão final.[126] Durante uma das sessões do Conselho Ultramarino dedicada ao Rio de Janeiro (Figura 5), discutiu-se diversas matérias econômicas e financeiras relacionadas a esta Capitania, e uma das três questões levantadas foi a resposta à petição desta mulher negra. Esse fato demonstra que as petições encaminhadas pelos sujeitos da Colônia foram, de fato, apresentadas e debatidas por representantes da administração central.[127]

José da Silva Pais, o antigo Governador de São Pedro do Rio Grande do Sul, que antecedeu o então Governador André Ribeiro Coutinho, esclareceu o caso dos supostos inimigos de Sebastiana e a obrigação de abandonar o Rio de Janeiro. Silva Pais explicou que, por ordem de D. João V, teve que viajar ao Rio de Janeiro com intenção de administrar esta região, na ausência do Governador Gomes Freire de Andrade.[128] Ao chegar ao Rio de Janeiro, ficou indignado com os "enormes pecados que ali se cometiam por culpa das mulheres", portanto, ordenou que as mulheres mais "escandalosas" deixassem a cidade. Silva Pais justificou ainda a sua decisão, alegando que Sebastiana mantinha uma relação com um membro da *Infantaria de Ordenança,* António Roiz Santiago, cuja esposa veio falar com o Governador e este admitiu que ela "se me veio queixar amargamente" e perante a dor dela, ordenou para que a mulher negra deixasse o Rio de Janeiro. Por fim, o processo terminou a favor da Sebastiana, a quem foi permitido voltar ao Rio de Janeiro. Em resposta enviada em 1741, o Monarca invocou o fato de que ela era uma mulher pobre e não tinha condições materiais para sustentar-se fora de casa, e

126 *Requerimento de Sebastiana Pinto Correia*. 1743. *AHU*. Documentação avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 52. D. 12096.

127 *Lista referente aos papéis do contrato dos dízimos, do pagamento do soldo e do requerimento da Preta Sebastiana Pinto Correia*. 1750. *AHU*. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 42. D. 4375.

128 Moysés Vellinho, *Brigadeiro José da Silva Pais – Fundador do Rio Grande do Sul*, „Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros" 1969, N.º 7, p. 16.

ainda apresentou documentos provando que nunca havia praticado nenhum crime. Destarte, José da Silva Pais foi obrigado a permitir que ela regressasse ao Rio de Janeiro.[129]

Observa-se, no entanto, que não foram apenas as pessoas de ascendência africana que puderam utilizar os instrumentos legais e consultar as instituições coloniais para lutar pela sua liberdade. Os indígenas residentes no Maranhão e em Grão-Pará, durante a primeira metade do século XVIII, também tiveram a oportunidade de recorrer às instituições judiciais, tendo eles duas formas para tal. A primeira foi que o próprio indivíduo ou seu representante, o procurador dos Índios, encaminhava os pedidos ao tribunal da Junta das Missões, onde era tomada a decisão. Este tribunal foi criado pela primeira vez no Brasil na década de 1680, na cidade de São Luís do Maranhão e representava uma instituição consultiva secundária sob a autoridade da Junta Geral do Reino, administração de Lisboa e em estreita colaboração com o Conselho do Ultramar.[130] Convém lembrar que, a tarefa da Junta das Missões no Norte e Nordeste do Brasil não foi só promover a fé católica, mas também garantir a continuidade da política de colonização portuguesa.[131]

A segunda opção era para que fossem representados pelo Juízo das Liberdades, nomeado pela primeira vez em 1735, os quais encaminharam o caso para o ouvidor da região em questão que proferia uma decisão no tribunal de primeira instância. Desta decisão foi

129 *Requerimento de Sebastiana Pinto Correia*.

130 Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa (1681–1757)*, in: *Anais da V Jornada Setecentista*, Curitiba 2003, p. 396, http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/As-Juntas-das-Miss%C3%B5es-Ultramarinas-na-Am%C3%A9rica-Portuguesa-1681-1757-Marcia-Eliane-Alves-de-Souza-e-Mello.pdf (acesso: 15.10.2019).

131 Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Pela Propagação da fé e Conservação das Conquistas: As Juntas das Missões Ultramarinas (1681–1757)*, in: *ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História*, João Pessoa 2003, p. 1–2.

possível recorrer para o tribunal de segunda instância, que era então representado pela Junta das Missões, atuando como órgão jurisdicional de recurso.[132] Assim sendo, observa-se que esta instituição não agiu apenas como mediadora entre os missionários e os leigos,[133] mas também, entre os missionários, leigos e os indígenas que viviam na cidade de Belém.

Por fim, também observei que em julho de 1726, durante uma sessão da Junta das Missões, o Procurador dos Índios, Manoel da Silva, apresentou as petições de duas mulheres indígenas que se queixaram de terem sido injustamente escravizadas. A primeira foi a de Cecília, que, com seus filhos, foram vendidos como escravos após a morte do Padre José Teixeira. A mulher indígena pediu então para permanecer sob os cuidados do Procurador dos Índios até que lhes provasse ser uma escrava pela Lei das Missões de 1688. Ao que parece, a Junta das Missões apoiou o seu pedido e solicitou provas da sua escravidão apenas com base na lei. Infelizmente, tanta sorte não teve outra indígena chamada Antônia, que foi trazida contra a sua vontade por Diogo Freire do Rio Amazonas até a cidade de São Luís do Maranhão, onde foi vendida como escrava.[134] Durante o reinado de D. João V, o Monarca reafirmou em 1728, que os escravos indígenas, aqueles que não fossem adquiridos em uma guerra justa, deviam ser libertados, enquanto aqueles capturados de forma ilegal, logo após a morte do seu senhor, não deviam ser incluídos no testamento. Para os eventuais herdeiros, só podiam servir como pessoas livres por sua livre vontade.[135]

132 Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Desvendando Outras Franciscas. Mulheres Cativas e as Ações de Liberdade na Amazônia Colonial Portuguesa*, „Portuguese Studies Review" 2005, Vol. 13, No. 1–2, p. 331–346.

133 Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Pela Propagação da fé e Conservação*, p. 6.

134 Eadem, *Desvendando Outras Franciscas*, p. 338–341.

135 Ibidem, p. 342.

Um outro exemplo de disputa de direitos no judiciário, foi a petição conjunta de uma indígena chamada Mônica e suas filhas, Maria, Inácia e Marcelina, oriundas de uma tribo da Amazônia no Estado do Grão-Pará, mas que viviam na cidade de São Luís do Maranhão. Em 1742, voltaram-se para o Rei como representante da instituição de último recurso, pedindo-lhe que intercedesse num caso relativo à sua liberdade, a ser decidido em primeira instância na Ouvidoria Geral e em segunda instância na Junta das Missões, na cidade de São Luís do Maranhão. As mulheres informaram o Monarca de que não existiam provas para as escravizar legalmente.[136] Enfim, as mulheres conseguiram sua liberdade por meio de uma decisão judicial em primeira instância em 1733, em Juízo da Ouvidoria, na cidade de São Luís. O processo estava então em curso contra Damaso Ribeiro Viegas e sua filha Teresa Maria de Jesus, em que alegavam que as mulheres indígenas eram suas escravas.

O argumento delas era que a Mônica era filha de uma indígena chamada Sabina, criada na aldeia do Maracanã, fundada pelos jesuítas, em 1653.[137] Na infância, Sabina foi levada de lá pelo sacerdote Pedro Gonçalves, que a trouxe para a cidade de São Luís do Maranhão para educá-la a ser costureira. Quando o sacerdote teve que partir para Pernambuco, resolveu deixar Sabina sob os cuidados de seu tio Antônio Carvalho. Os homens concordaram que depois a mulher voltaria para a aldeia do Maracanã. Este último, infelizmente, não cumpriu sua promessa e casou-a com um escravo de ascendência indígena chamado Alexandre, sendo Mônica, fruto dessa relação. Por isso,

136 *Requerimento das Índias Mônica e suas filhas Maria e Inácia Marcelina Carneiras, descendentes do gentio do rio Amazonas no Grão-Pará e atualmente assistentes na cidade de São Luís do Maranhão*, 13.04.1742. *AHU*. Documentação Avulsa de Brasil-Geral. Cx. 8. D. 734.

137 Francisco Canindé, *História do Município de Curuçá no Estado do Pará. Período Pré-Colonial*, Curuçá-PA 2015, p. 82–83.

acreditava-se que Mônica era filha de um escravo indígena e de uma mulher indígena livre.

Por decisão do ouvidor-geral José de Souza Monteiro, decidiu-se que as mulheres que nasceram de uma mulher livre não deveriam ser escravas, portanto, a liberdade delas deveria ser discutida. Damaso Ribeiro Viegas e a sua filha Tereza Maria de Jesus recorreram ao tribunal de segunda instância na Junta das Missões, que por sua vez, proferiu uma decisão a favor deles, declarando que o processo anterior foi conduzido de forma imprópria. Ao final, o tribunal decidiu que Mônica e as suas filhas eram escravas perante a lei. Logo após a decisão ser anunciada, as mulheres indígenas recomeçaram uma luta pela liberdade e, em 1753, enviaram mais uma petição ao novo monarca, D. José I e à Relação de Lisboa.[138] Desta vez, solicitaram para que pudessem recorrer da decisão da Junta. Em 1756, foi tomada a decisão final de manter a sentença contra Mônica e suas filhas, considerando-as escravas de Teresa de Jesus.[139]

Pode-se supor que tal acontecimento ocorreu na sequência de um casamento anteriormente celebrado entre Sabina e um escravo índio, antes da entrada em vigor da nova lei de 1698. Uma das práticas comuns de manter os indígenas livres em suas propriedades era, infelizmente, casá-los ou casá-las com seus escravos indígenas. No final do século XVII, esta prática tornou-se tão comum que o governador do Rio de Janeiro opôs-se a esta situação. Assim, por decisão Real de 1698, o soberano proibiu os casamentos entre os indígenas livres e as pessoas escravizadas.[140]

138 Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Desvendando Outras Franciscas* 342–343; eadem, *Apelações de Liberdade*, p. 243–256.

139 *Requerimento da Inácia Carneira, Marcelina Carneira e Maria Carneira*, 7.08.1753. *AHU*. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 34. D. 3420.

140 José Ribamar Bessa Freire, Márcia Fernanda Malheiros, *Os Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro*, Educação Pública em 8 de maio de 2007, http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/historia/0039_10.html (acesso: 2.02.2019).

Situação semelhante, teve que enfrentar outra mulher indígena chamada Apolônia, mãe de filhos, cujos quais vieram de uma tribo de Tapuia, do Rio Amazonas, que, como já sabemos, eram considerados inimigos dos portugueses. Dizia-se que ela era uma mameluca, o que, conforme o historiador brasileiro Capistrano de Abreu, era assim que os jesuítas chamavam os descendentes de "índios" e de europeus.[141]

Apolônia e os seus filhos solicitaram ao Rei D. José I, que obrigasse seus funcionários a verificarem se eles tinham direito de recorrer da decisão da Junta das Missões que negou a sua liberdade. Antes de enviar a petição ao Monarca, a mulher tomara outras medidas jurídicas, sem, no entanto, ter conseguido obter qualquer resposta. Portanto, solicitou ao monarca que se informasse junto dos seus funcionários locais, entre outros, o ouvidor, se existia alguma lei que lhe proibisse recorrer da decisão da Junta.[142]

As considerações feitas até agora permitem deduzir que os subalternos se tornaram cada vez mais conscientes dos seus direitos e da sua possibilidade de negociar com as instituições coloniais. Este fato também é evidenciado pela petição encaminhada em meados do século dezoito pelos "homens crioulos pretos e mestiços homens e mulheres, todos moradores nas Minas de Ouro" em Minas, que correspondia a um grupo de pessoas de *status* social e cor de pele, semelhantes. Todos viviam em cidades vizinhas na região mineira, nomeadamente em Vila Real de Sabará, Vila Rica, Serra do Frio, São José e Rio das Mortes", cidades que foram estratégicas devido às minas de ouro e diamantes que lá se encontravam.[143] Os autores desta petição queixaram-se de que sofreram violências por parte de outras pessoas e que os seus interesses não eram adequadamente representados

141 Capistrano de Abreu, *Capítulos da História Colonial*, Rio de Janeiro 1907, p. 101.

142 *Requerimento da Mameluca Apolônia em seu nome e de seus filhos*, 26.05.1751. *AHU*. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 32 D. 3047.

143 João Paulo Oliveira e Costa, José Damião Rodrigues, Pedro Aires Oliveira, *História da Expansão*, p. 244.

pelas autoridades locais. O motivo disso foi que não havia nenhum funcionário que pudesse representá-los e apoiá-los nas questões jurídicas. Porém, mantiveram várias relações comerciais com as pessoas "brancas", mas devido ao fato de não saberem ler nem escrever, e menos do direito em termos judiciais e ainda extrajudiciais, justamente por serem homens pretos e leigos, e por assinarem os termos e tratos prejudiciais, sofriam graves prejuízos nas suas fazendas, honras e casas. Portanto, por causa dos referidos enganos, padeciam infinitas misérias. Os negociantes aproveitavam o fato de "crioulos, pretos e mestiços" não conseguirem compreender os contratos comerciais que lhes eram apresentados por não saberem ler, os quais assinavam sem qualquer entendimento e que, de fato, traziam lhes desfavorecimento. Assim, os homens perderam a sua fortuna, enquanto as suas mulheres que antes eram "honestas são [agora] desonestadas", o que poderia se supor que elas se prostituíram para sustentar suas famílias, fato que não era incomum naquela região. Assim sendo, todos decidiram voltar-se para o monarca D. José I, visto por eles como o "Pai, Rei e Soberano" para apresentar lhe sobre as injustiças que os afetavam notoriamente, que segundo eles, "como é vulgar naquele país onde pobre preto e preta libertos não tem quem os auxilie nem aos menos a divina omnipotência e ainda quando se queixem à Justiça, não são atendidos". Os escravizados acreditavam que as pessoas brancas e poderosas eram desonestas, "tanto que se vingam (…) [deles] por diferentes meios, afrontosos com queixas mal fundadas aos Juízes da terra, oficiais de Justiça e pessoas aliadas aos Governadores e Ministros como se sucedia em Minas".[144]

A evidência de "tantos os casos atrozes que sucedem aos pobres" eram decorrentes de castigos e atos de violência cometidos contra

144 *Requerimento dos crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes*, 14.10.1755. *AHU*. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 68. D. 5706.

as mulheres locais de pele preta. Uma crioula, Maria de Assumpção foi presa em Vila do Sabará e depois recebeu duzentas chicotadas no pelourinho. O mesmo castigo foi imposto a outra mulher "preta e honesta" Maria Cardim, vítima de vingança, além de Isabella de Gouveia, que também foi brutalmente chicotada por não entregar as suas filhas a um senhor influente.

Por conseguinte, os moradores destas cidades solicitaram coletivamente ao Rei que os representantes da justiça e os governadores desta região aceitassem as petições deles como de pessoas pobres, os escutassem e respondessem aos seus pedidos. Além disso, também expressaram a esperança de que lhe fosse nomeado alguém para assumir o cargo de procurador dos forros, que os auxiliaria nos respectivos processos administrativos e judiciais.[145] Em consequência disso, o Conselho Ultramarino ordenou que o Governador de Minas Gerais escutasse os ouvidores dessas cidades e, em seguida, apresentasse seus pareceres ao Conselho Ultramarino.

No início de 1756, outra petição anônima foi enviada ao Rei em nome dos forros "crioulos, pretos e mestiços", também residentes em Minas Gerais, nas regiões de Vila do Sabará, São José, São João del Rei, Vila Rica e Rio das Mortes. A petição anterior foi enviada por moradores das mesmas cidades, com exceção apenas da cidade de Serro do Frio. No entanto, pode-se supor que a petição foi elaborada pelos mesmos subalternos. Daqui resultaria que o Monarca e o Conselho Ultramarino, após terem consultado as autoridades locais, responderiam favoravelmente ao pedido anterior, uma vez que esta petição foi redigida por um funcionário que representou diretamente os interesses deste grupo social. A petição foi escrita pelo Procurador José Inácio Marçal Coutinho, residente na comarca do Rio das Mortes há mais de trinta anos. O fato de que pertencia à Ordenança dos Homens Pretos demonstra que ele próprio também era negro, de

145 Ibidem.

modo que, até certo ponto, o subalterno representava os interesses de outros marginalizados. A sua cor de pele foi mencionada no Decreto Real de D. José I, de 1765, que homenageou Marçal Coutinho com o posto de Capitão do Mato, ao mesmo tempo que ordenou que a notícia fosse divulgada na sessão do Conselho do Ultramar.[146]

Nesta petição, "crioulos, pretos e mestiços", entre os quais se encontravam mulheres e homens, pediram ao Rei que o ordenasse a "regimentar no mesmo modo, o tratamento e honra que gozam os homens pretos de Pernambuco, Bahia e São Tomé".[147] Embora não tenha sido explicado exatamente quais eram os privilégios de que gozavam os subalternos que viviam nas regiões supracitadas, supõe-se que se tratava das questões relativas aos direitos civis e aos direitos das irmandades religiosas. No entanto, queixaram-se de que, devido à localização geográfica de suas cidades, se encontravam no cruzamento de importantes centros urbanos e minas de ouro e diamantes, portanto, era uma região em que surgiam alguns conflitos com diferentes grupos sociais, incluindo escravos foragidos, ciganos, contrabandistas e "índios mansos" que desrespeitaram a lei, arruinavam o tesouro real e prejudicavam os próprios moradores daquela região. Os autores da petição, chamavam-lhes pessoas com má consciência e com ganância de lucro, pelo que, para poderem defender-se contra eles, precisavam de pólvora e munições, razão pela qual também podiam proteger as estradas. Quanto aos privilégios religiosos, exigiam que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário usufruísse dos mesmos direitos que as Irmandades de outras partes do Império, em particular a possibilidade de comprar a liberdade. Para eles, o monarca foi identificado como "pai, rei e soberano" além de "protetor".

146 *Decreto de D. José I, fazendo mercê a José Inácio Marçal Coutinho, homem Preto, do posto de capitão do mato, para ter exercício nas Minas Gerais*, 2.01.1765. *AHU*. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 85 D. 1.

147 *Requerimento dos crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas*, 7.01.1756. *AHU*. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 69. D. 5750.

Entre as petições enviadas pelos subalternos, uma atenção especial merece ser dada às petições enviadas por homens negros, tanto forros como livres que foram condenados à prisão por terem cometido um crime. No entanto, ainda assim, tinham o direito de pedir perdão ao Rei e de ser ouvidos por um funcionário colonial que os visitava na prisão para redigir a suas petições.

Agostinho Marques Perdigão Malheiro alegou que, no século XIX, os escravos negros no Brasil estavam sujeitos aos mesmos procedimentos jurídico-administrativos em matéria penal que os brancos ou os forros.[148] Note-se que as leis vigentes contra as práticas locais baseadas na crueldade dos proprietários de escravos não tinham necessariamente de ser compatíveis. Muitos negros e indígenas morreram em decorrência das severas punições impostas por seus senhores, que não foram autorizadas pelos órgãos de justiça, sendo que as torturas mentais e físicas levaram muitas vezes ao suicídio.[149]

No entanto, nos termos da lei, os homens brancos que matassem os seus escravos também deveriam ser punidos.[150] Em 1700, foi decretado que os juízes deveriam investigar todos os casos de abuso dos escravos e, em tais situações, o tribunal pôde retirá-los dos seus senhores. Entretanto, nem sempre a lei foi cumprida como demonstrou o caso de Francisco Jorge, acusado de matar seu escravo. O homem prestou depoimento perante o tribunal e apresentou-se como pai e homem pobre, tendo assim conseguido escapar da pena de prisão.[151] No caso de João Araújo Guerra, que torturou, algemou e finalmente assassinou brutalmente uma mulher mulata chamada Rosa da Cunha,

148 Agostinho Marques Perdigão Malheiro, *A Escravidão no Brasil*, p. 92–93.

149 Saulo Veiga Oliveira, Ana Maria Galdini Oda, *O Suicídio de Escravos em São Paulo nas Últimas Duas Décadas da Escravidão*, „História, cienc. saúde-Manguinhos" 2008, Vol. 15, N.º 2.

150 *Carta do ouvidor-geral da capitania do Pará, Manuel Timóteo Pinto de Carvalho*, 11.02.1743. *AHU.* Documentação Avulsa do Pará. Cx. 25. D. 2367.

151 Stuart B. Schwartz, *Burocracia e Sociedade*, p. 201–202.

a qual se recusou a ser sua escrava, o Governo colonial exigiu que fosse feita justiça e que ele fosse castigado. O ouvidor-geral do Rio de Janeiro, Fernando Pereira de Vasconcelos, observou que o homem em questão havia fugido da cidade por vários meses e, quando regressou, foi protegido por alguém. Em outro caso, o funcionário ordenou que o soldado José Alfama detivesse Araújo Guerra, que logo foi condenado, uma vez que o crime por ele cometido foi considerado brutal.[152]

Segundo Stuart B. Schwartz (2011), aqueles que não conseguiam o perdão, eram pertencentes às "classes médias", isto é, os brancos pobres ou forros. Pois, os ricos aproveitavam-se de seu poder e de sua influência para fugir da justiça e, quanto aos seus escravos, podiam livrá-los da prisão, alegando precisar destes nas suas plantações.[153]

Sobre esta determinada situação, identifiquei três petições enviadas por escravos negros condenados à pena de galé por seus delitos. Recorda-se que esta forma de punição foi aplicada em caso de pirataria, abuso de poder, perjúrio, conspiração, homicídio, estupro e roubo.[154] Os autores destes requerimentos eram os escravos negros, a saber: José Moçambique, Ventura Gonçalves e Francisco Angola, que cumpriram a sentença na capitania da Bahia num mesmo período, o que indica que talvez se conheceram pessoalmente. Contudo, diferiam entre si quanto à situação social, origem e etnia. Ventura era um escravo de Francisco Gonçalves Barros, mas, a sua petição revela que este não o defendeu. Francisco Angola, por sua vez, admitiu que o seu senhor Francisco Batista solicitou a sua libertação, enquanto José Moçambique ficou sozinho depois de o seu senhor ter falecido.

152 *Carta do ouvidor-geral e superintendente da Casa da Moeda do Rio de Janeiro, Fernando Pereira de Vasconcelos*, 4.03.1718. *AHU*. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 10. D. 1070.

153 Stuart B. Schwartz, *Burocracia e Sociedade*, p. 204.

154 Museu do Judiciário Mineiro, *Fato do Mês – pena de Gales no Brasil*, http://museudojudiciariomineiro.com.br/fato-do-mes-pena-de-gales-no-brasil/ (acesso: 30.01.2019).

Além disso, Ventura vinha de uma região da Costa Ocidental africana, isto é, da Costa da Mina, portanto, ele poderia pertencer a um dos muitos clãs, incluindo *nagôs, jejes, fulas, mandingas*, enquanto José Moçambique e Francisco Angola, das tribos *bantu*.

O primeiro escravo Ventura Gonçalves apresentou um pedido de perdão e libertação da prisão em 1740.[155] Conforme confessou, era um escravo de Francisco Gonçalves Barros e viveu em São Pedro de Muritiba na Bahia. Segundo o historiador Leslie Bethell (1985), esta região foi um ponto estratégico na rota entre a então capital colonial localizada em Salvador da Bahia e as jazidas de Minas Gerais.[156] Na segunda metade do século XVII, foram cultivadas nesta região o tabaco de alta qualidade,[157] a cana-de-açúcar e o café,[158] portanto, supõe-se que o *boçal* Ventura trabalhava, sobretudo, na plantação. Num determinado dia, ele foi preso por ser acusado de furto de um cesto de roupas e do assalto a fazenda de Antônio Pereira de Araújo, o que resultou na denúncia e condenação pela Relação da Bahia além da pena de galé por um período de cinco anos. Vale ressaltar que, a Relação da Bahia foi a instância superior do Brasil entre 1609 e 1751, até a criação da Relação do Rio de Janeiro.[159] Contudo, Ventura relatou sobre o furto cometido por um escravo chamado Sebastião, pertencente a D. Maria Nunes, em cujas mãos foi encontrado o cesto com os bens roubados. Entretanto, o mesmo negou ter cometido tal crime e, por sua vez, acusou Ventura, sendo a razão pela qual foi

155 *Requerimento do escravo Ventura Gonçalves*, 19.11.1740. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia. Cx. 69. D. 5839.

156 Leslie Bethell, *Colonial Brazil*, Cambridge 1987, p. 200.

157 Stewart Schwartz (1985). *Sugar Plantations in the formation of Brazilian society, Bahia, 1550-1835*. Cambridge University Press: Cambridge, 85.

158 *Diccionário geographico, histórico e descriptivo, do imperio do Brazil II* (1845). Em casa de J.P Aillaud: Paris, 137-138.

159 Stuart B. Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society, Bahia, 1550–1835*, Cambridge 1985, p. 85.

iniciado um processo contra ele. Ventura lamentou que ele chegou a cumprir duas sentenças e foi duplamente privado de sua liberdade, visto ser um escravo e um preso. Em sua petição, apresentou-se como um miserável escravo negro, "por isso tão inatendível". Além disso, sentiu-se desamparado por não poder argumentar a sua defesa e opor-se às pessoas influentes, quanto mais persuadir o negro Sebastião a revelar a verdade. A única opção que lhe restava, era pedir perdão ao D. João V, invocando a inata clemência do Monarca para que lhe perdoasse o resto do castigo.

O segundo escravo aprisionado foi José Moçambique[160], escravo de Manuel Pereira Braga que enviou a sua petição, em julho de 1747. José foi acusado de matar, por meio de uma faca ou punho, um soldado chamado Francisco Xavier Gomes e por conta disso foi primeiramente chicoteado no pelourinho e, em 31 de Setembro de 1737, condenado a uma pena de galés pelo resto da sua vida, decisão essa tomada pela Relação da Bahia. A sentença foi anotada no segundo livro do Registo dos Réus Condenados pelo escrivão da Bahia, Paulo Luís da Costa, cuja autenticidade foi confirmada pelo desembargador António da Silva Franco. Da petição resultou que, nos últimos dez anos, desde que começou a executar a sentença, ou seja, desde 7 de novembro de 1737, o escravo prisioneiro sofreu graves lesões que o impediram de cumprir a sua pena, portanto, conforme confessou, estava "vivendo (....) continuamente com a morte diante dos olhos". Devido à deterioração da sua saúde e à dor na virilha, José resolveu pedir ao monarca para que lhe perdoasse o resto do seu castigo, em nome das "diviníssimas chagas de Cristo". Em julho de 1747, D. João V enviou uma carta a António Rodrigues da Silveira, ouvidor-geral do Crime da cidade de Salvador da Bahia, informando que o escravo "fez a petição por cópia inclusa sendo assinada pelo secretário do meu

160 *Requerimento de José Moçambique*, 17/07/1747. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia. Cx. 90. D. 7331.

Conselho Ultramarino em que pede pelas razões alegadas, o perdão do resto do degredo". Em seguida, ordenou-lhe para que fossem elaborados pareceres sobre José Moçambique e ouvisse as partes. Mais adiante, o ouvidor-geral do crime explicou que José foi condenado em outubro de 1737 e desde então cumpria a pena em Ribeira das Naus, que, segundo o historiador brasileiro António Risério (2004), referia-se a um estaleiro.[161] Por fim, com base num parecer emitido por Rodrigues da Silveira, foi confirmado que as partes não estavam dispostas a perdoar, e pode-se concluir que o escravo não foi perdoado.

O terceiro escravo negro, Francisco Angola, pertencente a Francisco Batista, foi condenado à prisão na Bahia por atacar com uma faca Manuel Araújo Viana, a quem feriu no peito. Infelizmente, a sua petição ficou ilegível, por isso nada mais se sabe sobre o incidente, porém, existe um documento escrito por um funcionário do tribunal de Lisboa que se encontra legível. Entretanto, o documento revela que Francisco Angola pediu que os seus documentos fossem enviados ao tribunal de Lisboa, alegando sua inocência e solicitando sua liberdade. A Relação de Lisboa como supremo tribunal da capital do Império, foi ordenada pelo rei D. João V a examinar o caso de Francisco em que na sua petição explicou que as testemunhas foram subornadas e prestaram falsos testemunhos, porém o seu senhor, Francisco Batista, o qual decidiu defendê-lo e lutar por ele.

Outro homem negro, que também se tornou vítima de uma conspiração, foi Pedro Gomes de Albuquerque, um escravo de Manuel Gomes de Lisboa, que, como compensação pelo seu trabalho, teve a oportunidade de resgatar a sua liberdade pelo preço de cento e vinte mil reais. A sua carta de alforria foi registada por José em Lisboa. A partir do falecimento de seu senhor, Pedro viveu como uma pessoa livre e, como confessou, foi tratado como tal por todos. Infelizmente, o defunto deixou muitos credores que depois quiseram tomar con-

161 Antonio Risério, *Uma história da Cidade da Bahia*, Rio de Janeiro 2004.

ta de todo o seu patrimônio. Um deles foi o coronel Caetano Lopes Villas Boas que na noite do dia 23 de janeiro de 1745, bateu na porta de Pedro Gomes fingindo ser Monarca, e quando este a abriu, foi logo capturado e levado para a fazenda, onde foi mantido em grilhões de ferro. Por ordem do Arcebispo da Bahia, José Botelho de Matos, acabou por ser libertado, mas ao voltar para casa, descobriu que Caetano Lopes arrombou a porta e levou todos os seus pertences, incluindo roupas, documentos, ouro e prata. Numa outra tentativa de fugir para Portugal, Pedro mais uma vez foi capturado pelo coronel, que o colocou novamente em sua prisão privada e por muito tempo não deu nada para comer, dado que Caetano Lopes esperava a sua lenta e demorada morte. Dali, Pedro conseguiu escapar graças à ajuda de um funcionário do coronel e desta vez conseguiu chegar à Corte Real, na qual foi recebido, sendo sua petição apresentada ao Rei. O homem reclamou que "os poderosos naquele Estado [do Brasil] conseguem mais com a violência que com justiça e longe da Real presença fazem esquecer nele o poder da Vossa Majestade". Expressava assim o medo de Caetano Lopes que já se mostrou muito violento para com os outros negros que mandou chicotear, inclusive matando um deles. Portanto, solicitou ao monarca para que "emitisse um documento garantindo a sua liberdade e que ninguém em nenhuma parte do Império português pudesse escravizá-lo novamente".[162]

O fato de Pedro ser um homem livre e trabalhador, foi atestado pelo ouvidor-geral do crime na Relação da Bahia, Inácio Dias Madeira, que admitiu ter o conhecido quando este trabalhava para o funcionário, D. Francisco de Lisboa. Na altura, Gomes ocupava o cargo de um escrevente, o que, segundo o dicionário português, se referia a uma pessoa que transcrevia documentos ou escrevia as declarações das outras pessoas. Se fosse o caso, significaria que além de

162 *Requerimento do Pardo liberto Pedro Gomes de Albuquerque*, 16.11.1747. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 92. D. 7459.

saber ler e escrever, foi autorizado trabalhar em um tribunal brasileiro, mesmo sendo negro. Assume-se, no entanto, o seguimento de tal opinião, foi tomada uma decisão favorável ao homem negro. Contudo, muitas dúvidas permanecem sem resposta, inclusive, como ele conseguiu chegar a Lisboa, quem o apoiou na sua fuga, quem financiou a sua viagem, porque acreditava receber a vista do Monarca português e qual conhecimento tinha acerca da Monarquia portuguesa e do Império Colonial.

Uma outra vítima das disputas locais foi João dos Santos Bezerra, descrito como um homem pardo que ocupava o cargo de porteiro na Câmara Municipal de São Luís do Maranhão. Por decisão do ouvidor-geral, Francisco Raimundo de Morais Pereira, a vítima chegou a ser detida e presa sob o pretexto de que era um escravo fugitivo. Ao enviar a petição, Bezerra estava detido na prisão municipal há um mês e nove dias, o que significava que algum funcionário o visitou para redigir a petição. Os documentos também foram acompanhados pelos depoimentos de testemunhas que confirmaram seu *status* livre, incluindo certificados emitidos pelo clérigo António Luiz Coelho, o soldado José Anadeto de Sousa, o soldado Bonifácio Pereira de Mello e Francisco Tavares de Barbuda. A partir destes depoimentos, compreendi que João dos Santos Bezerra era filho de Luís dos Santos Bezerra e Luzia Rodrigues da Costa, uma mulher forra e cafuza, nascida em São Luís do Maranhão. João sempre foi um homem livre, nunca foi escravizado. Por mais de dez anos, serviu como soldado no regimento militar liderado por António Francisco e mais tarde por Domingos Ribeiro, com quem viajava ao sertão, e por mais de oito anos serviu a Francisco de Couto. Por último, foi empregado como porteiro na Câmara Municipal de São Luís do Maranhão.[163]

163 *Requerimento do Pardo João dos Santos Bezerra ao ouvidor-geral do Maranhão, Francisco Raimundo de Morais Pereira*, 11.11.1744. *AHU*. Documentação Avulsa do Brasil-Geral. Cx. 9. D. 793.

Quem se opôs à sua libertação da prisão foi Pedro Pestana, tesoureiro, juiz e provedor dos ausentes, o qual declarou que outro juiz o tentou deter há anos sob o pretexto de que ele era um escravo fugitivo.[164] João Pinto de Sequeira, o tabelião do público judicial e notas, confirmou que o mulato João trabalhava como porteiro até ao momento de ser aprisionado.[165] Outra testemunha, cuja identidade é desconhecida, afirmou que as acusações formuladas eram falsas, dado que João nunca precisou se esconder de ninguém, visto aparecer em locais públicos há anos e inclusive já trabalhava para a Câmara Municipal.[166]

Neste ponto, merecem ser enfatizadas duas questões. Primeiro, as pessoas que emitiam opiniões eram geralmente brancas, portanto, em tais situações a voz dos subalternos não foi discutida. A segunda questão é a falta de uniformidade na identificação dos subalternos quanto à sua cor de pele. João foi chamado pardo e mulato, e ainda era filho de uma mulher cafuza, portanto, nas suas veias corria sangue africano, indígena e europeu.

Outra petição também prova quão complexo era o procedimento administrativo e judicial, inclusive para os subalternos. António Fernandes, um escravo negro do Carmelita, Manuel de Madre de Deus que se encontrava encarcerado sob motivos desconhecidos, apresentou uma queixa sobre os "maus tratos" que sofreu na prisão das mãos dos oficiais coloniais. O Conselho Ultramarino em Lisboa investigou o caso, analisou os documentos e ouviu as testemunhas. Entre os que manifestaram as suas opiniões estavam os funcionários que ocupavam altos cargos coloniais, incluindo o próprio Vice-Rei do Brasil, Vasco Fernandes César de Menezes. A favor do escravo era um depoimento considerado incrédulo, prestado por testemunhas,

164 Ibidem.

165 *Certidão do tabelião do público judicial e notas, João Pinto de Sequeira*, 3.08.1747. *AHU*. Documentação Avulsa do Maranhão. Cx. 30. D. 3045.

166 *Requerimento do Pardo João dos Santos Bezerra*.

nomeadamente Antônio de Lima, Francisco de Aransado e Marian de Abreu. O Conselho Ultramarino sugeriu que o soberano enviasse seus funcionários à Bahia para fazer uma segunda investigação. Dado que o Carmelita, Manuel de Madre de Deus foi uma pessoa bastante influente, sugeriu-se que o Rei e o Vice-Rei ordenassem-lhe abandonar a cidade pelo período da investigação, assim seria conveniente para maior cautela e averiguação da verdade. A investigação deste caso devia ser conduzida pelo desembargador da Relação da Bahia, Bernardo de Sousa Estrela ou pelo juiz João Veríssimo da Silva Torres Cordeiro.[167] O homem negro alegava ter como provas de "maus-tratos" aos escravos, o sepultamento deles, portanto, ele próprio conseguia apontar onde estavam enterrados os escravos assassinados. Os membros do Conselho Ultramarino exigiram que ele fosse libertado da prisão caso indicasse o local onde se encontrariam os ossos dos mortos.[168]

Os "maus tratos", isto é, abuso ou outras formas de torturar um escravo, foi um argumento importante para que o subalterno pudesse solicitar a sua liberdade. Um escravo pardo chamado Inácio Xavier que vivia na cidade de Salvador da Bahia, confessou ter sofrido "intoleráveis castigos e extraordinários serviços" impostos a ele pelo seu senhor, Francisco Barbosa Lima, que também agrediu a sua própria esposa ao descobrir que ela queria libertar o escravo e ajudá-lo a fugir da prisão privada. Inácio Xavier se dirigiu ao Rio de Janeiro para fazer uma queixa, esperando que o seu pedido fosse atendido satis-

167 *Parecer do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do escravo do ex-provincional carmelita Manuel de Madre de Deus queixando-se de maus tratos*, 2.01.1723. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 16. D. 1385.

168 *Documentos históricos. Consultas do Conselho Ultramarino*, Rio de Janeiro–Bahia (1721–1725). Pernambuco e outras capitanias (1712–1716). *BNB*. Divisão de Obras Raras e Publicações. Ministério da Educação e Saúde, p. 87–91. Veja.: Agata Błoch, *Um Frei Carmelita no Mundo de Intrigas Eclesiásticas – uma Tentativa de Reconstruir o Crime de Assassinato Cometido pelo Padre Manuel da Madre de Deus e Seu Escravo António Fernandes*, „Cordis. Dossiê: Religião e Sociedade" 2021, vol. 1, nº 26, p. 88–114.

fatoriamente pelo monarca. Para tanto, insistiu que o ouvidor-geral da cidade do Rio de Janeiro, Fernando Leite Lobo, ou o ouvidor-geral da cidade de Salvador da Bahia, José dos Santos Varjão, deveriam indicar pessoas competentes para avaliarem o seu valor como escravo. Assim, esperava que Francisco Barbosa Lima fosse obrigado a aceitar o dinheiro que Inácio emprestara de alguém com a intenção de comprar a sua liberdade. Diante de tal comportamento do seu escravo, Barbosa Lima negou ter alguma vez usado violência física contra ele ou lhe ter aplicado qualquer punição, dizendo que Inácio usou tais argumentos para persuadir as autoridades para lhe concederem liberdade e multarem o seu senhor. Portanto, exigiu que seu escravo fosse devolvido, prometendo jamais praticar violência contra ele. Ao final, o Conselho Ultramarino concedeu uma decisão favorável a Barbosa Lima, desde que ele não abusasse mais do seu escravo.[169]

Nesta parte, tive conhecimento de que existiam muitas instituições às quais estavam sujeitos tanto os colonizadores brancos como os subalternos. A lei premiava e castigava ambos os lados, embora os brancos aproveitassem a sua influência para influenciar a decisão final. Pela primeira vez observa-se também que havia órgãos judiciais diferentes para as comunidades africanas e indianas, as quais foram tratadas de forma diferente nos termos da lei, o que explicaria porque não encontrei petições enviadas conjuntamente pelos dois grupos. O sujeito colonial falava ou como um negro escravizado/alforriado, ou como um índio, mas nunca em nome de todas as comunidades. No entanto, cumpre avultar mais uma vez que a legislação portuguesa baseada na lei romana e no Código Filipino (1603) foi sendo alterada ao longo do período colonial, enquanto os subalternos começaram a ser tratados de modo mais humano no âmbito da lei. Contudo, per-

169 *Requerimento de Francisco Barbosa Lima*, 21.06.1733. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia. Cx. 46. D. 4056.

sistiram ainda as diferenças de gênero e as mulheres não puderam ocupar posições oficiais, o que se discutirá na próxima seção.

4.3.6. Cargos e títulos

O acesso a cargos administrativos e eclesiásticos ou a obtenção de títulos militares foi tema de petições, sobretudo dos homens negros e indígenas. No entanto, nota-se que a mulher subalterna foi impedida de ocupar cargos importantes no seio da administração colonial. Os postos inferiores foram ocupados por Francisco da Costa Chagas, um negro livre nascido no Rio de Janeiro, mas vivendo em Minas Gerais, além de Luís Mendes, um antigo escravo que vivia no porto luso-africano de Cacheu e Paulo Coelho, um negro que ocupava a posição de escrivão em Pernambuco.

Francisco da Costa Chagas, morador na Vila do Ribeirão do Carmo em Minas Gerais, mas natural do Rio de Janeiro, solicitou, em 1747, o posto de porteiro e pregoeiro público, visando ser responsável pela divulgação de anúncios ou pela realização de leilões.[170] Conforme admitiu, ele se considerava uma pessoa adequada para ocupar esta vaga, "por ser homem sem vício, temente a Deus e saber ler e escrever e ser um pobre". Convém lembrar que mencionadas por ele regiões do Rio de Janeiro e de Minas Gerais pertenciam ao Novo Caminho, por onde foram transportadas cargas de ouro, diamantes e outros metais preciosos na época da febre do ouro no Brasil. Francisco poderia, portanto, estar diretamente envolvido com o comércio e exportação do ouro ou indiretamente, exercendo várias profissões livres. Confessou que naqueles estados da América, e espe-

170 António de Morais Silva, Rafael Bluteau, *Diccionario da Lingua Portugueza Composto Pelo Padre D. Rafael Bluteau, Reformado, e Accrescentado por Antonio de Moraes Silva Natural do Rio de Janeiro*, Vol. 2: *L–Z*, Lisboa 1789, p. 234.

cialmente em Minas Gerais, era muito comum designar para o posto de pregoeiro público as pessoas negras, às vezes pardas, e inclusive escravizadas. O seu argumento para ocupar este cargo foi o fato de ser pobre e ter que sustentar não só a si mesmo, mas também a sua esposa e família, portanto manifestou a esperança de que o monarca apreciasse as competências dele e a pobreza.[171]

Outro que se candidatou a um posto inferior era Luís Mendes, negro, casado e antigo escravo, que vivia no porto africano de Cacheu. Em 1755, informou o Rei D. José I que, na sequência da morte de um poleiro e torneiro responsável pela reparação de navios, gostaria de assumir tal cargo naquele porto. Confessou que muitos navios pararam em Cacheu esperando receber assistência técnica, o que, no entanto, se revelou impossível devido à falta de uma pessoa competente, o que causou danos consideráveis ao comércio.[172]

Os cargos administrativos, que exigiam capacidade de escrita e leitura, foram ocupados por Paulo Coelho, um homem livre e pardo. Paulo era filho legítimo de um casal, e seu pai serviu ao Monarca ocupando o cargo de sargento-mor e comandante no Regimento dos Homens Pardos em Pernambuco. Conforme disse, há mais de vinte anos trabalhava na mesma capitania como escrevente público, responsável por escrever o que a outra pessoa ditava.[173] Ao longo dos anos, adquiriu um grande conhecimento da prática judicial, e muitas vezes era-lhe solicitado ajuda para resolver dúvidas em casos de natureza judicial. Suas competências profissionais foram comprovadas pelo ouvidor-geral Manuel da Fonseca Brandão que, em 1754, admitiu que Paulo Coelho assumiu também o cargo de Capitão da

171 *Requerimento de Francisco da Costa Chagas*, 17.01.1747. *AHU*. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 48. D. 4006.

172 *Requerimento de Luís Mendes*, 20.10.1755. *AHU*. Documentação Avulsa de Guiné. Cx. 8. D. 744.

173 Antonio de Moraes Silva, Rafael Bluteau, *Diccionario da Lingua Portugueza*, Vol. 1: *A–K*, p. 536.

Infantaria das Ordenanças em Pernambuco, cargo que desempenhou com plena satisfação.

D. João V nomeou-o para este cargo em 1715 como recompensa pelo seu serviço fiel, chamando-o de uma pessoa digna de merecimentos, que cumpriu bem todos os seus deveres. Importa acrescentar que a posição que assumiu na altura não lhe trouxe quaisquer benefícios financeiros, mas garantiu-lhe certas "honras, privilégios, liberdades, isenções".[174]

Na sua petição datada de 1754, Paulo Coelho admitiu que foi nomeado por Antônio Teixeira de Motta, Juiz de Fora, para assumir o cargo de inquiridor, contador e distribuidor, contra qual nomeação tinha algumas dúvidas José Viana. Portanto, pediu ao monarca D. José I de que a cor da sua pele não o impedisse de ocupar as posições para as quais tinha competência. Em 1754, Paulo Coelho pediu ao monarca D. José I de que a cor da sua pele não o impedisse de ocupar as posições para as quais tinha competência. Conforme admitiu, ele vivia "no tempo das alterações e sublevações", o que pode ter sido uma consequência dos primeiros resultados da política de mão dura do Secretário do Estado dos Negócios Interiores do Reino, Marquês de Pombal. Portanto, temia que em tempos tão difíceis, sendo um descendente de pardos, teria de pedir uma proteção real.[175]

A discriminação por cor da pele foi também tema de uma petição do clérigo diocesano, Padre Cipriano Ferraz de Faria, da Ordem de Hábito de São Pedro em Pernambuco, descrito como um pardo. Em 1730, o clero branco alterou as regras de admissão à fraternidade, proibindo aos negros de se candidatarem à fraternidade, pelo que o Cipriano foi excluído devido à sua cor de pele.[176] O homem pediu

174 Chancelaria de D. João V. Livro 48. (305). *ANTT*.

175 *Requerimento de Paulo Coelho*, 29.07.1754. *AHU.* Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 76. D. 6377.

176 *Requerimento do padre Cipriano Ferraz de Faria*, 29.11.1732. *AHU.* Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 43. D. 3920.

autorização a D. João V para aceitá-lo na irmandade, o qual no final conseguiu obter do monarca. Infelizmente, esta decisão não foi propriamente executada, portanto, os sacerdotes negros pediram o apoio de Roma, duas vezes e sempre o receberam. O Bispo de Pernambuco, que também era o Provedor de Capelas desta irmandade, D. Frei Luís de Santa Teresa, criticou a exclusão da irmandade dos cleros pardos ou mulatos, até a quarta geração, porque acreditava haver muitos pardos no Brasil que gozavam de mais respeito, mérito e habilidade do que muitos sacerdotes "brancos" que os excluíam devido à própria "vaidade".[177]

Note-se que, como demonstrou o caso de Paulo Coelho, talvez os funcionários que redigiram os testemunhos dos negros também poderiam ser negros, de modo que os subalternos foram auxiliados por pessoas da posição social semelhante. No caso dos povos indígenas, por sua vez, estes foram representados por um Procurador dos Índios, que também podia ser um índio. Tal é evidenciado por uma petição enviada por Miguel Duarte, um índio de Cabelo Corredio que atuou em seu nome e, como Procurador dos Índios, representou os mesmos que viviam no Rio de Janeiro e trabalhavam no Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Nova Colônia do Sacramento. Miguel Duarte exigiu um aumento nos salários dos "índios" pelo seu trabalho, explicando que o dinheiro que receberam não lhes permitia sustentar as suas mulheres e filhos. Cabe mencionar que os povos indígenas deveriam receber compensação financeira, farinha e peixe salgado pelo seu trabalho. Em setembro de 1740, o Conselho Ultramarino discutiu a petição e a encaminhou ao rei D. João V, que solicitou o parecer do Governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrade. Francisco Cordovil de Sequeira e Mello, o então Provedor e Contador da Fazenda Real, comparou os salários pagos aos trabalhadores indígenas e

177 *Requerimento dos clérigos do Bispado de Pernambuco*, 6.06.1742. *AHU.* Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 57. D. 4943.

negros e concluiu que, os "índios" que recebiam cinquenta reais deveriam receber oitenta. O mesmo parecer foi dirigido ao Monarca pelo Governador do Rio de Janeiro, que aprovou um aumento de salário, porém, seria responsável por garantir que os "índios" não gastassem o seu dinheiro em álcool.[178] Maria Regina Celestino de Almeida apontou que os "índios" recebiam alguma remuneração, a qual gastavam a seu próprio critério, portanto demonstravam interesse em exercer o trabalho porque viam nele os benefícios financeiros para si mesmos.[179]

Contudo, os critérios com base nos quais a pessoa foi selecionada para o posto de Procurador dos Índios não eram conhecidos. Tudo o que se sabe é que, segundo a Lei das Missões de 1655, para o Estado do Maranhão, as aldeias indígenas deviam ser administradas por um clérigo, com o apoio dos chefes locais, conhecidos como os "principais de sua nação".[180]

Miguel Duarte, "Índio de Cabelo Corredio" talvez tivesse recebido tal apelido por enfatizar suas origens indígenas, pois os cabelos em diferentes culturas refletiam a identidade. Talvez ele fosse definido como tal pelos portugueses, que assim o distinguiram dos negros. Por outro lado, o caso de um índio, Lázaro Coelho de Sá, cuja candidatura a ser o governante de vários povos indígenas, foi rejeitada pelo Conselho Ultramarino de Lisboa, provou que embora fosse índio, não foi percebido como tal por causa da sua cor de pele mais escura.

Lázaro Coelho de Sá veio da Vila de Uruçu, localizada no Nordeste do Brasil, em Pernambuco, onde viveu com sua esposa Paula da

178 *Requerimento do Índio Miguel Duarte, por si e como procurador dos Índios aldeados no Rio de Janeiro*, 12.02.1740. *AHU.* Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 32. D. 3398.

179 Maria Regina Celestino de Almeida, *Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 2013, p. 247–248.

180 Veja: Beatriz Perone-Moisés, *Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial* (*Séculos XVI a XVIII*), in: *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha (ed.), São Paulo 1992, p. 119.

Silva, uma crioula forra. Entretanto, pediu a nomeação para o "Governador dos Índios", e à sua petição anexou os atestados emitidos por diversos leigos e clérigos. Os seus méritos foram confirmados pelos padres, António Frocha Barbosa, Domingos Leitão Siqueira, Bartolomeu Lires de Vasconcelos e Pedro Gonçalves de Faria, todos eles sacerdotes de Hábito de São Pedro, enquanto os méritos do seu pai Manuel Cubas Frazão foram comprovados, entre outros, por membros da infantaria, Luís Mendes da Silva, Agostinho de Britto, João Manuel Falcão, João Gomes e José de Sousa Rebello. Entre os documentos anexos figurava um certificado emitido por Duarte Sodré Pereira Sebão, que em 1733, nomeou Manuel para o cargo de capitão-mor dos Índios, na aldeia de Uruçu. A petição foi também acompanhada por uma carta assinada com uma cruz por Manuel em 1753, na qual este confirmou ter dois filhos primogênitos, Lázaro e Bernardo Gomes Ferrão, e pediu aos funcionários para que eles também pudessem usufruir das mercês reais.

Os documentos provaram que Lázaro sempre obedeceu às ordens e demonstrou o seu talento em exercer os cargos a serviço do Rei. Além disso, o seu pai Manuel, que era na altura o principal da aldeia, engajou-se na guerra contra os negros rebeldes de Quilombo de Palmares, os quais fugiram dos seus senhores e atacaram as fazendas. José de Sousa Rebello afirmou que Manuel "comandou com tanta diligência, benignidade e bom governo que ainda hoje os mesmos aldeados o choram sepultado e experimentam algumas misérias com a sua falta e [o] veneram".[181] Devido ao fato de Lázaro não ter recebido resposta do rei, decidiu entregá-la pessoalmente aos funcionários da Corte em Lisboa por volta de 1755, porém, sabe-se que já tinha vindo a Portugal pela primeira vez, em 1754, para apresentar os seus pedidos.[182]

181 *Requerimento do Índio Lázaro*, 12.08.1755. *AHU*. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 79. D. 6608.

182 *Requerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá*, 27.09.1755. *AHU*. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 80. D. 6632.

Referindo-se aos feitos heroicos do seu pai Manuel, Lázaro pretendeu assumir o cargo de Governador das muitas aldeias caboclas, isto é, dos descendentes de brancos e indígenas, em Pernambuco. Assim, não só pretendia tomar o lugar do seu recente falecido pai, mas também demonstrou ter uma maior ambição porque pretendia governar muitas aldeias, em simultâneo.[183] Os registros do Conselho Ultramarino demonstraram que a petição do Lázaro foi apresentada durante a audiência real em 25 de setembro de 1755.[184] No entanto, acontece que, a falta de resposta se deveu aos procedimentos administrativos como aconteceu pela primeira vez, em 1754, quando o Rei José I enviou uma nota ao ouvidor-geral de Pernambuco, João Bernardo Gonzaga, para este apresentar o seu parecer sobre Lázaro, o qual foi finalmente emitido em maio de 1755. Na opinião do ouvidor-geral, Lázaro exigia demais, pois demandava o título de Governador de todas as aldeias da região pernambucana onde viviam os caboclos, argumentando apenas pelo mérito do seu pai na luta contra os negros de Palmares. O funcionário considerou estes méritos importantes, mas chamou a atenção para os principais problemas logísticos e organizacionais associados à concessão deste título. Em primeiro lugar, afirmou-se que uma pessoa só não deveria controlar uma área tão vasta, na qual já existiam aldeias administradas pelos seus "principais" ou governadores, subordinados aos altos funcionários. Convém notar que, o próprio Lázaro aspirava a administrar uma área quase duas vezes maior do que a área de uma aldeia, constituindo assim, aos olhos dos funcionários, uma grande dificuldade. O outro obstáculo era a sua etnia, porque como foi observado, "por não ser legítimo caboclo, mas quase negro, faria o seu domínio odioso aos mesmos indígenas que só se sujeitam bem aos seus princípios nacionais." Tendo em vista

183 *Requerimento de Lázaro Coelho de Eça, Índio natural de Oruçu, presídio de Palmares*, 26.10.1756. *AHU*. Documentação Avulsa de Alagoas. Cx. 2. D. 145.

184 *Requerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá*.

os argumentos apresentados, o funcionário sugeriu que o pedido de Lázaro não fosse aceito dessa forma. No âmbito da sua gratificação pelos méritos apresentados, ele poderia assumir o mesmo posto que ocupava o seu pai na mesma aldeia, já que lá seria muito bem-vindo pelo seu povo.[185]

É difícil afirmar explicitamente se Lázaro tinha origem africana, pois em nenhum documento apareceu qualquer informação sobre a origem étnica da mãe dele. Naquela época, Pernambuco possuía um dos principais portos de descarga de escravos africanos, os quais, em seguida, eram vendidos para as plantações de cana-de-açúcar. Sendo assim, é bastante provável que Lázaro pudesse ser fruto de uma união índio-africana, uma vez que ele próprio mantinha uma relação com uma mulher de origem mista. Uma segunda teoria menos aceitável seria o conceito de "negros da terra", assim definidos os indígenas pelos portugueses na primeira fase da colonização do Brasil, para quem estes tinham uma cor de pele semelhante à dos africanos.[186] Contudo, esta teoria é menos provável porque no século XVIII, os portugueses tinham uma compreensão muito maior do mundo indígena e estavam mais conscientes das diferenças entre as diversas tribos.

As tribos indígenas adotaram uma hierarquia e um modelo social semelhante aos das sociedades ibéricas. Desta forma, os chefes locais, os caciques, ou principais, eram percebidos como um reflexo colonial da nobreza ibérica. Estes, como no caso da nobreza portuguesa, também gozavam de mais privilégios do que outros membros da sua tribo.[187] Assim sendo, surgiu uma pequena aristocracia indígena respeitada por outras tribos. Contudo, o posto de "principal", referia-se às estruturas hierárquicas já existentes nas tribos indígenas

185 *Requerimento de Lázaro Coelho de Eça*.

186 Kaká Werá Jecupé, *A Terra dos Mil Povos. História Indígena do Brasil Contada por um Índio*, São Paulo 1998, p. 15.

187 Bernardino Bravo Lira, *Poder y Respeto a las Personas en Iberoamerica. Siglos XVI a XX*, Valparaíso 1989, p. 28–29.

antes da chegada dos primeiros portugueses. Posteriormente, tais estruturas foram empregadas pelos portugueses para assimilar os indígenas.[188] Assim, a posição de principal encontrava-se no limiar da hierarquia colonial e tribal e serviu de elo entre o mundo europeu e o mundo indígena.

Lisboa estava disposta a gratificar os líderes indígenas com diversos títulos portugueses. Por decisão do Rei e do Conselho Ultramarino, em 15 de março de 1755, alguns indígenas foram nomeados para diversos cargos em suas aldeias do Maranhão e Grão-Pará. Entre estes estavam Inácio Coelho, nomeado para o posto de principal dos índios Aruã; Alberto Coelho, que o sucedeu após a morte do seu irmão Inácio Coelho; Luíz de Miranda, que ocuparia o cargo de sargento-mor na mesma aldeia; Gonçalo de Sousa Menezes, nomeado para o principal da aldeia indígena Maracanã; e o seu filho Francisco de Sousa Menezes, que ocuparia o cargo de sargento-mor na mesma aldeia.[189]

O oficial que elaborou um documento acerca desta matéria na Corte Real, o então Antão José de Carvalho e Melo, acrescentou que estes indígenas embarcaram em outro navio, o que significava que eles receberam pessoalmente sua nomeação em Lisboa. Da correspondência do Marquês de Pombal a Francisco Xavier de Mendonça, resulta que Inácio infelizmente morreu em Lisboa de uma doença chamada "bexiga",[190] o que era a varíola.

Convém aprofundar sobre quais argumentos foram usados pelos indígenas para convencer as autoridades de Lisboa a conceder-lhes estes postos. Francisco de Sousa de Menezes, da tribo Maracanã, que solicitou o título de sargento-mor, explicou que os pais e os avós dele sempre serviram ao Rei, mostraram grande lealdade e convenciam

188 Ângela Domingues, *Quando os Índios eram Vassalos. Colonização e Relação do Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*, Lisboa 2000, p. 169–172.

189 *Requerimento do Índio da nação Aruwã, Inácio Coelho*, 15.03.1755. *AHU*. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 38. D. 3525

190 Ângela Domingues, *Quando os Índios eram Vassalos*, p. 173.

os outros "índios" a servirem ao Rei como, por exemplo, auxiliar nas tarefas de apanhar outros fugitivos em lugares chamados Mocambos. Os indígenas da sua aldeia trabalharam também nas fortificações estratégicas portuguesas na cidade de Belém do Pará.

A defesa de Belém do Pará, o então maior centro luso-português, foi crucial uma vez que nesta área geográfica situava-se uma disputa internacional pelas fronteiras territoriais entre os Impérios português e espanhol.[191]

Francisco admitiu que nem seu pai, nem seus avós tiveram a honra de ser atendidos pelo monarca. Nem esperava que ele pudesse vir a Lisboa e pedir o reconhecimento da nomeação aos pés do Monarca. Os feitos de Francisco e seu pai Gonçalo ao rei português foram confirmados por Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, o Governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará entre os anos de 1747 e 1751. Este confirmou Gonçalo de Sousa como "um bom vassalo da Sua Majestade, obediente às ordens que se passavam em nome do mesmo Senhor para a assistência dos Índios que eram necessários para o real serviço, tanto para expedições que se faziam aos Mocambos dos fugidos como para os transportes à Capitania do Maranhão e Rio das Amazonas, onde o dito Gonçalo de Sousa vinha pessoalmente à cidade fazer entrega dos Índios". No entanto, na ausência do seu pai, ele assumiu as funções do mesmo, manifestando "o mesmo serviço, zeloso e fiel executor do que se lhe ordenava no tocante aos índios da referida aldeia".[192]

Os autores das outras petições foram Inácio Coelho e seu tio Luiz de Miranda, que se candidataram ao cargo de principal e sargento-mor na vila deles. Argumentaram o seu pedido pelos méritos dos seus antepassados, que ocuparam altos cargos militares por duas gerações. O pai de Inácio, António Coelho, já foi o principal, enquanto

191 Ibidem, p. 84-85.

192 *Requerimento do Índio da nação Aruwã, Inácio Coelho*.

o seu avô Inácio Manajaboca foi o primeiro a receber uma nomeação militar do então monarca D. Pedro II. Por esta razão, ambos os homens indígenas se sentiam dignos destas posições por causa dos "seus merecimentos e de família". A fim de comprovar as suas palavras, foram anexados uma petição e os documentos que confirmam o título militar de Inácio Manajaboca por D. Pedro II. O Governador do estado do Maranhão, João de Maia de Gama, que exerceu o seu cargo entre os anos de 1722 e 1728, confirmou que António Coelho tinha "servido a Sua Majestade com grande zelo e estava muito atento aos padres se fazendo leal aos brancos". A mesma opinião foi manifestada pelo Governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça[193] que em 1752, elogiou Inácio Coelho e seu tio Luiz de Miranda por "ter servido (...) com bom procedimento, sendo leal aos brancos e muito obediente aos seus Missionários". Assim, considerou que ambos deviam "gozar de todas as honras, privilégios, liberdades e incisões", enquanto "todos os oficiais seus subalternos, e mais Índios da dita Nação lhe obedeciam, cumpriam e guardavam suas ordens de palavra".[194] Também sugeriu-se conceder-lhes o hábito de Ordem de Santiago ou Avis.[195]

A concessão de títulos militares foi uma forma de firmar uma aliança entre a administração colonial e os "índios amigos", algo que trazia benefícios para ambas as partes. Os portugueses perceberam que dependiam das capacidades físicas ou do conhecimento da terra dos povos indígenas, os quais, por sua vez, queriam sancionar e manter o poder dentro das suas próprias tribos.[196]

193 De 1751 a 1759, Francisco Xavier de Mendonça foi governador do Estado do Maranhão e Grão Pará, e de 1760 a 1769, Secretário de Estado da Marinha e do Ultramar do Reino de Portugal.

194 *Requerimento do Índio da nação Aruwã, Inácio Coelho*.

195 Ibidem.

196 Ibidem. Observação: As petições encontram-se em anexo ao documento.

Entende-se mais acerca da relação entre os funcionários régios e os subalternos a partir de uma petição de Lourenço da Gama, um índio nascido na aldeia de Caeté em Maranhão, o qual veio à Corte Real em Lisboa, e pediu que lhe fosse garantida a integridade dele e da sua família. A sua esposa Catarina Acandaia, era filha do capitão-mor da aldeia e era também sobrinha do principal. Os avós deles adotaram a religião cristã graças aos Jesuítas, e assim o catolicismo tornou-se a religião principal deles. Pelo fato de pertencerem às famílias mais importantes da sua aldeia e dos seus antepassados se tornaram famosos pelo seu heroísmo durante as guerras contra os holandeses, Lourenço da Gama queria "viver na sua aldeia com paz, quietação da sua consciência". A sua petição foi remetida ao procurador dos Índios Filipe Luís Almeida, então residente no Colégio de Santo António de Lisboa, que a recebeu do próprio Secretário do Conselho Ultramarino, André Lopes de Lavre. Filipe Luís admitiu conhecer Lourenço da Gama não só de vista, mas também falou com ele várias vezes ao longo dos últimos oito anos e ainda viu "nas mãos dos parentes do dito índio várias certidões e algumas delas muito antigas passadas por pessoas de cargo em que relataram boas ações que obraram os seus antepassados durante a expulsão dos Holandeses, além das guerras particulares contra os Tapuias inimigos".[197]

As relações com os oficiais que ocupavam os cargos oficiais mais altos nas colônias foram também mantidas por homens negros que ingressaram nas tropas militares portuguesas. Contudo, para conseguir tal cargo, precisavam do apoio dos governadores, vice-presidentes, militares e da própria administração de Lisboa.

Domingos de Aguiar era um homem negro que pretendia concorrer a um importante cargo de capitão-mor na Companhia do Terço dos Homens Pretos na Bahia. Por regra, o vice-rei do Brasil

197 Requerimento do índio Lourenço da Gama. 14/01/1723. *AHU*. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 13. D. 1356.

nomeou para tais posições e depois, quem aprovava, era o monarca português em Lisboa. O Vice-Rei André de Mello foi o primeiro a confirmar que Domingos desempenhou muito bem as suas tarefas e ocupou inúmeros cargos na organização militar. Visto que o então capitão-mor Maurício Ribeiro já não estava em condições de exercer as suas funções, portanto Domingos de Aguiar recebeu a nomeação.[198] Apesar de os vários documentos serem apresentados para confirmar o seu serviço militar, ele não conseguiu ocupar este posto na década de 1740. Os documentos foram enviados para a Corte de Lisboa, contudo, ele nunca recebeu uma resposta e, em decorrência disso, passou a suspeitar que poderiam ter-se perdido no caminho.[199] No entanto, importa sublinhar que, por razões desconhecidas, a decisão real não chegou ao Brasil, mas João V aceitou sua petição e o nomeou para o posto de capitão logo em agosto de 1740.[200] Assim sendo, em 1762, Domingos resolveu novamente pedir ao monarca para este aceitar a sua nomeação,[201] e o monarca D. José I confirmou-o em fevereiro de 1763.[202] Desta vez, ele conseguiu assumir o cargo de capitão-mor na Companhia do Terço dos Homens Pretos, conforme evidenciado pela correspondência posterior entre os funcionários do Estado da Bahia, José Carvalho de Andrade e Gonçalo Xavier de Barros e o Rei português.[203] Em 1765, o fato foi também confirmado pelo próprio Domingos, que desta vez se queixou ao Rei que ainda não recebeu o pagamento desde que assumiu o seu posto. Em resposta, o Monarca

198 *Requerimento de Domingos Aguiar*, 23.02.1740. *AHU*. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 67. D. 5670.

199 Ibidem.

200 Chancelaria de D. João V. Livro 101 (1). *ANTT*.

201 *Requerimento de Domingos Aguiar*, 23.10.1762. *AHU*. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 149. D. 11466.

202 Chancelaria de D. José I. Livro 28 (332). *ANTT*.

203 *Carta da Junta Governativa interina da Bahia, José Carvalho de Andrade e Gonçalo Xavier de Barros e Alvim*, 4.05.1763. *AHU*. Documentação Avulsa de Bahia. Cx. 151. D. 11527.

ordenou que lhe fosse pago o seu saldo, citando assim o decreto real de 1758, segundo o qual os funcionários nomeados pelo vice-rei não deveriam sofrer qualquer atraso no recebimento do salário.[204]

O mesmo Vice-Rei, André de Melo e Castro, apoiou também os pedidos de dois outros homens negros que ingressaram na tropa portuguesa no Brasil, nomeadamente, de António Pereira da Conceição e de Gregório da Silva. António Pereira da Conceição, descrito como pardo, candidatou-se ao posto de Capitão na Ordenanças dos Homens Pardos, argumentando servir ao Monarca português há anos. O procedimento para a atribuição desse título exigiu, entre outras coisas, a verificação da credibilidade das suas palavras e da sua atitude como militar durante o período em que serviu sob o comando do Capitão Miguel Pereira Godinho e João de Araújo de Azevedo. Os seus méritos foram confirmados por António Pereira da Silva e Gabriel Barbos Pugo. O primeiro posto foi-lhe atribuído pelo Vice-Rei Vasco Fernandes César de Meneses, o qual foi aprovado pelo Conselho Ultramarino e pelo Rei D. João V. Alguns anos depois, foi promovido, pelo Vice-Rei do Brasil, André de Melo e Castro, ao capitão de Ordenanças dos Homens Pardos, sendo seu superior o Capitão-Mor José Pires de Carvalho.[205] No final, D. João V concedeu a posição a que o homem se candidatou.[206]

Embora os homens negros se juntassem às tropas militares portuguesas nas colônias, eles ainda não desfrutavam dos mesmos privilégios que usufruiriam os homens brancos em posições semelhantes. A prova disto é o exemplo de Gregório da Silva que pediu baixa, acreditando que o fato de ser pardo o impediria de continuar a

204 *Requerimento do capitão-mor do Terço dos Homens Pardos, Domingos Aguiar,* 14.11.1765. *AHU.* Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 155. D. 11867.

205 Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do pardo António Pereira da Conceição. 15/06/1745. *AHU*. Documentação Avulsa de Bahia. Cx. 83. D. 6804.

206 Chancelaria de D. João V. Livro 111 (70V). *ANTT*.

sua carreira militar e assumir posições mais altas. Por isso, pediu para ser dispensado e receber a recompensa por dezoito anos de serviço militar para poder cuidar de seu pai que estava doente. Em seguida, o Vice-Rei André de Melo e Castro ouviu primeiro o general de artilharia de Salvador da Bahia e depois solicitou o conselho de António Pereira da Silva e Bernardo de Sousa Estrela, que confirmaram o serviço dele sob o comando do Capitão Jerónimo Velho de Araújo e do Capitão Manuel Pereira Ferreira. Em consequência, decidiu libertá-lo do serviço militar dado que se considerava que um soldado insatisfeito não traria nenhum benefício.[207]

O serviço prestado ao Monarca português e o estabelecimento de relações com os oficiais "brancos" da alta patente bem como com as forças armadas, podia ser também uma forma de obter alguns privilégios a mais. António Fernandes Passos, em troca do seu serviço militar, exigiu do Rei os prestigiosos títulos de cavaleiro. António era um homem negro, mas em documentos oficiais apareceu também como "mulato". A carreira militar começou em 1674 na capitania de Pernambuco, ao lado do capitão João de Castro, porém, mais tarde, mudou-se para a Bahia, onde por mais de dezoito anos ocupou vários cargos militares na Infantaria de Homens Pretos. Recebeu nomeações dos governadores na forma de patentes militares, em troca de boa conduta, obediência e observância das ordens. As tarefas de Antônio incluíam "prender negros fugidos das casas dos seus senhores que andavam pelas estradas roubando e fazendo outros excessos, principalmente na ocasião em que os religiosos de São Bento se queixavam da destruição realizada nas lavouras do distrito de Itarõam e aos demais moradores". Tal como mencionou o próprio António, acompanhado pelo sargento-mor, perseguia os mocambos, onde, arriscando a sua própria vida, capturava os negros fugitivos. Durante uma das

207 *Carta do vice-rei e capitão-general do Brasil, conde de Galveas, André de Melo e Castro*, 23.03.1747. *AHU.* Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 88. D. 7232.

intervenções sofreu uma lesão grave, a qual provocou um impacto negativo na sua saúde. Sobre os seus méritos e o "grande zelo" que foi mencionado na Matrícula dos Soldados e nos atestados expedidos pelos governadores.[208] Segundo o Livro do Registro das Mercês, Amaro Nogueira Andrada confirmou que o negro Antônio Fernandes Passos, de quarenta e seis anos, ainda não obteve nenhuma mercê por seu serviço. Gonçalo Rarano Cavalcante e Albuquerque, alcaide-mor e o Secretário de Guerra no Brasil confirmou que em 1704, António Passos apresentou os seus documentos, num total de cinquenta e sete páginas, ao Governador do Estado da Bahia, D. Rodrigo da Costa que os aceitou e os enviou ao Conselho Ultramarino em Lisboa.

Entre os documentos disponíveis, encontra-se um certificado emitido em 1700, por João Baptista Compelly, escrivão da Fazenda de Pernambuco que, baseando-se nos Livros de Matrícula do Terço da Gente Preta, confirmou os méritos de António, a quem descreveu como crioulo forro. João Antunes Moreira, escrivão da Fazenda Real do Estado do Brasil e da Matrícula e Contador da Gente de Guerra do Exército na cidade de Salvador da Bahia, confirmou que António Passos havia sido nomeado pelo Arcebispo e Governador-Geral do Brasil, D. Frei Manuel da Ressurreição, em junho de 1690, e empossado pela Câmara Municipal da Bahia em novembro daquele ano. Em documento separado, D. Frei Manuel da Ressurreição testemunhou que António Passos foi nomeado em virtude da sua disciplina militar e da sua experiência na guerra. Em 10 de agosto de 1702, o mesmo foi promovido ao cargo de sargento-mor, pelo Governador-Geral do

208 Convém explicar que no século XVIII ainda existiam três ordens cavalheirescas nas quais o monarca era um grão-mestre: Ordem de Avis, de Cristo e de Santiago. Receber o título de cavaleiro era receber uma cruz numa fita verde no caso da Ordem de Avis, ou numa fita vermelha no caso das duas outras ordens. Segundo relato de um viajante francês do século XVIII, o rei "concede-as facilmente aos oficiais e até a outras pessoas por quaisquer pequenos serviços que lhe tenham prestado". Veja: "*Decription de la Ville de Lisbonne*, p. 75.

Brasil, D. João de Lencastre, recebendo a patente militar por desempenhar bem suas funções e demonstrar suficientemente coragem na captura de escravos fugitivos. No outro documento emitido em 1704, D. Rodrigo da Costa, que assumiu o cargo de Governador do Brasil no mesmo ano, declarou que o sargento-mor António Passos era digno de todas as honras. Convém notar que, desde que ele recebeu as patentes militares, nenhum dos três Governadores do Brasil se referiu à sua cor de pele ou origem. Entre os documentos estava também um certificado emitido por Gaspar do Reis Bezerra, capitão-mor do Terço dos Homens Pretos da cidade de Salvador, que admitiu conhecer todo o percurso da carreira militar de António, o qual sempre desempenhou bem as suas funções.[209] A sua petição foi finalmente entregue ao Conselho Ultramarino em Lisboa que emitiu uma recomendação para lhe conceder o título de cavaleiro.[210]

Os privilégios resultantes de prestigiados títulos de cavaleiro poderiam ser desfrutados nas colônias por aquelas pessoas que o mereceriam pelos seus feitos heroicos. Este é o exemplo de Custódio da Silva Almança e Vasconcelos, que com seu irmão João da Silva Vasconcelos e seus pais João da Silva Guimarães e Paula Maria de Almança Vasconcelos, solicitaram a D. João V que lhes concedesse o acesso às armas. Por um lado, temiam que, sendo pardos, a cor da pele poderia ser um obstáculo, por outro, acreditavam terem direito devido ao fato de serem descendentes de famílias nobres ibéricas. O avô paterno, Custódio da Silva Guimarães, obteve o título de Cavaleiro da Ordem de Cristo, enquanto o avô materno, D. João de Almança, veio de uma família nobre espanhola e já exercia o cargo de Governador da Província do Paraguai. A família dizia ser descendente da nobreza europeia e aspirava ser tratada como tal na cidade de Salva-

209 *Requerimento de Antônio Passos*, 17.01.1720. *AHU*. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 29. D. 2572.

210 *Consultas de Mercês Gerais*. *AHU*. Cód. 87, fl. 148v.

dor da Bahia, tendo também anexado à petição atestados relativos à nobre linhagem dos seus antepassados. No entanto, a petição causou indignação entre os funcionários reais. Em seguida, D. José I pediu a opinião do Procurador Geral da Coroa, que se opôs a que lhes fosse dado o acesso às armas. A razão para rejeitar a petição deles não era a cor da pele, mas o fato da lei conceder armas apenas àqueles que eram reconhecidos pelos seus feitos heroicos. O Procurador Geral da Coroa declarou que eles não apresentariam documentos que provassem tais atos, assim os membros do Conselho Ultramarino rejeitaram o pedido deles.[211] A decisão talvez tenha sido motivada por uma Lei Proclamada em 1719, pela qual o rei proibiu a posse de armas que pudessem pôr em perigo a vida e a saúde dos outros, face ao aumento da criminalidade no Brasil.[212]

Com base nas petições discutidas, pode-se concluir que tanto o próprio sujeito colonial mostrava interesse em assumir diversas posições nas instituições administrativas, militares e organizações religiosas, como a própria Lisboa estava disposta a incluí-los nas suas estruturas. Os grupos subalternos poderiam receber alguns títulos prestigiosos, honras ou inclusive dinheiro, enquanto o Monarca ganhava os vassalos leais e obedientes que serviam nas suas colônias. Importa focar que o subalterno mostrava grande consciência do seu lugar na sociedade, da cor da sua pele ou da sua origem. Cabe notar que quanto mais alto o cargo que ele queria ocupar, mais pessoas de cargos altos tinham que confirmar os seus méritos. No entanto, aparecem três questões: as mulheres não podiam assumir posições semelhantes às dos homens; a cor da pele começou a ser um obstáculo à promoção e o terceiro ponto – os negros e os indígenas foram

211 *Requerimento dos Pardos Custódio da Silva Almança e Vasconcelos, seu irmão João da Silva Almança Vasconcelos e seus pais João da Silva Guimarães D. Paula Maria de Almança Vasconcelos*, 15.05.1750. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 102. D. 8030.

212 José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa" 1720, N.º 15, 7 Abril, p. 120.

mostrados em relações antagônicas uns com os outros. No entanto, todos eles tiveram a oportunidade de obter as suas posições e títulos diretamente em Lisboa, o que significa que existiam alguns mecanismos que lhes permitiam viajar no império, o que será abordado na parte seguinte.

4.3.7. Migrações no seio do Império Português

Outro tema das petições enviadas principalmente por pessoas de origem africana dizia respeito à licença de deslocamento no Império Colonial Português. No início do século XVIII, a política migratória foi reforçada na sequência da corrida pelo ouro no Brasil, provocando um afluxo maciço de garimpeiros europeus à América do Sul, e em Portugal, um despovoamento da província do Norte do Minho. Todas as pessoas, independentemente da sua posição social ou cor da pele, tinham de pedir autorização às autoridades e solicitar um passaporte se quisessem mudar-se para outra região.[213] Entretanto, Lisboa procurou monopolizar as minas brasileiras de ouro e dos diamantes.

A autora de uma dessas petições foi Antónia Coelha, uma negra forra, residente em Minas de Caeté, cidade fundada durante a febre do ouro no Brasil.[214] Pouco se sabe sobre a sua origem ou profissão, mas pode-se supor que ela estava envolvida no comércio de rua ofertando pequenos serviços como de cabeleireira, alfaiataria, gastronomia ou até mesmo de prostituição. Este último serviço era bastante comum nesta região, embora fosse oficialmente condenado pela igreja e pela administração real. Às vezes, as próprias mulheres optavam pela prostituição, considerando-a como uma fonte de ren-

213 José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa" 1720, N.º 16, 11 Abril, p. 120.
214 *Diccionario Geographico, histrico e descriptivo*, Vol. 1, p. 193.

da suplementar, quando era uma "negra de tabuleiro",[215] que vendia alimentos na rua, já que não fornecia os lucros desejados. Para algumas escravas, a prostituição era uma forma de levantar dinheiro para resgatar a sua liberdade. Infelizmente, a maioria delas foi forçada a fazê-lo pelos seus proprietários, os quais viram nisto uma forma de aumentar a sua fortuna.

Antónia enviou a sua petição ao Rei D. João V, em 1734, na qual pediu a permissão para deixar o Brasil e ir para Portugal com sua "filha mulatinha chamada Quitena que não tem ainda nove anos".[216] Podemos então supor que a "mulata" Quitena era filha de um homem branco e este fato pode ter facilitado Antónia entrar em contato com a administração real. Isso significaria que este homem poderia ter esperado por eles em Portugal, porque é bastante duvidoso que uma forra negra tivesse condições de pagar uma viagem à Europa. Na sequência deste pedido, o Conselho Ultramarino solicitou o parecer do Governador do Estado de Minas Gerais, André de Melo e Castro, porém a sua resposta já não fora mais conhecida.

Convém notar que o concubinato era muito comum na província de Minas Gerais oitocentista. Por exemplo, na cidade de Arraial do Tijuco, hoje Diamantina, entre 1750 e 1753, 94,7% dos homens livres viviam desta forma, enquanto os relacionamentos informais mantinham 67,3% mulheres forras, 25,9% escravas e só 5,1% mulheres livres.[217] Para muitas mulheres negras, as relações inter-raciais eram uma oportunidade de garantir a si próprias e aos seus filhos melhores condições e um novo começo de vida. No entanto, a historiadora

215 Henrique Rafael A. Costa, *Poder Feminino: Mulheres Brancas, Negras e Mestiças nas Minas Gerais do Século do Ouro*, p. 3–4, http://www.fafich.ufmg.br/pae/colonia/orientacoes/mulheres_mg.pdf (acesso: 18.08.2019).

216 *Requerimento de Antónia Coelha*, 15.11.1734. *AHU*. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 27. D. 2209.

217 Júnia Ferreira Furtado, *Chica da Silva. A Brazilian Slave of the Eighteenth Century*, Cambridge–New York 2009, p. 49.

brasileira Júnia Ferreira Furtado adverte que o mito criado em torno das relações multirraciais tinha como objetivo apoiar a tese de que tais relações mitigam a exploração do sistema de escravidão.[218] Na realidade, estas mulheres ainda tiveram que lutar contra a exploração racial e sexual pelo fato de permaneceram apenas concubinas. Citando Furtado (2009), "vivendo entre pessoas livres, tentaram imitar seus hábitos, costumes, estilo de vida e vestimentas, reproduzindo assim, em menor escala, o mesmo mundo que as sujeitou à escravidão".[219]

Contudo, não se sabe como os negros livres conseguiram embarcar em navios vindos de um continente para outro. Sendo assim, neste capítulo, tentei abordar alguns casos dos homens indígenas que exigiam títulos de prestígio pessoalmente na Corte de Lisboa. Nenhum documento, contudo, revelou os detalhes das negociações relativas ao transporte dos mesmos através do Oceano Atlântico.

Manuel de Sequeira, um homem pardo nascido na região de atual Angola, pediu permissão ao Rei D. João V para sair do Brasil e regressar ao presídio de Benguela, um lugar a que chamou a sua terra natal. Por razões desconhecidas, por ordem do Governador de Angola, provavelmente João Joaquim Jacques de Magalhães, Manuel teve de deixar a cidade de Luanda, de onde foi transportado para a Ilha das Cabras, onde esteve preso por quatro meses. Após a sua soltura, explicou que no Brasil não conhecia ninguém que o pudesse ajudar

218 Um desses mitos referia-se à personagem de Francisca da Silva, conhecida como Chica da Silva, nascida na década de 1730 em Tijuco (atual Diamantina) em Minas Gerais. A sua biografia foi lançada em 2009 por Júnia Ferreira Furtado. Chica da Silva era filha de uma mulher escravizada Maria da Costa e do homem branco Antônio Caetano. Manteve uma longa relação com José Fernandes de Oliveira, com quem teve treze filhos. Em 1770, José Fernandes regressou a Portugal com os seus filhos machos, que aí tinham concluído os estudos, enquanto a Chica permaneceu com as suas filhas no Brasil, onde elas também receberam uma boa educação. A Chica conseguiu manter o seu elevado estatuto social até ao fim da sua vida. Veja: Júnia Ferreira Furtado, *Chica da Silva*.

219 Ibidem, p. xxiii.

financeiramente, e disse ser "homem quebrado". Além disso, devido a problemas de saúde, não podia aceitar nenhum trabalho. Na sua petição, esclareceu que na cidade africana de Benguela, havia uma pessoa à sua espera que poderia ajudá-lo a sobreviver nos últimos anos da sua vida. Portanto, pediu ao Rei para que concordasse com o seu regresso à África.[220]

Outro homem negro e livre, Miguel de Sequeira desejava voltar ao estado do Pará, no norte do Brasil. Em 1720, ele e as suas filhas foram aprisionados na cidade de Argel, no Norte de África.[221] Em sua curta petição, pediu ajuda ao monarca para voltar com suas filhas à "pátria", onde esperava por ele a sua esposa. Infelizmente, ele próprio não tinha nenhum recurso financeiro para pagar a sua viagem de regresso ao Brasil, explicando "a sua miséria e pobreza por causa do seu cativeiro".[222]

Note-se que mais informações sobre este incidente encontram-se na Gazeta de Lisboa, na edição de janeiro de 1720, na qual foi publicada uma notícia que em novembro de 1719, os piratas argelinos sequestraram um navio vindo do estado do Maranhão, no qual ha-

220 *Requerimento do homem Pardo, Manuel de Sequeira*, 3.1744. Cx. 36. D. 3458.

221 Os piratas argelinos assaltavam os navios e sequestravam as tripulações inteiras nas águas do Atlântico e do Mediterrâneo, principalmente em torno dos portos localizados em Cádis, Cabo de São Vicente, Cabo Finisterra, Madeira, Lagos, Cabo da Roca, Ilhas Canárias e arquipélago dos Açores. Na viragem dos séculos XVII e XVIII, as cidades do Norte de África tornaram-se os principais centros de detenção de prisioneiros dos piratas muçulmanos, além de serem os centros estratégicos e comerciais. Edite Martins Alberto afirmou que as pessoas feitas prisioneiras por piratas argelinos tinham um estatuto de cativeiro. Segundo Alberto, o escravo se referia ao conceito de dominação social, enquanto o cativo -às questões ideológicas e religiosas. Além disso, "o cativo está nas mãos do inimigo, o escravo nas mãos do proprietário". Veja: Edite Martins Alberto, *Corsários Argelinos na Lisboa do Século XVIII: um Perigo Iminente*, „Cadernos do Arquivo Municipal" 2015, 2ª Série, N.º 3, Janeiro–Junho, p. 134–135.

222 *Requerimento de Miguel de Sequeira*, 14.12.1720. *AHU*. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 6. D. 574.

via 90 membros da tripulação e cerca de quatrocentas toneladas de mercadorias, compostas por cacau, tabaco e açúcar.[223] A sua presença naquele navio também foi confirmada por uma lista de prisioneiros piratas argelinos, os quais, o Rei João V resgatou em 1720, e na qual Miguel aparecia sob o número trezentos e trinta e dois. Foi descrito como um negro de cinquenta e sete anos, de profissão marinheiro, nascido no Pará.[224] Dentre os cativos comprados, não foi possível identificar as suas filhas, pois não constavam os apelidos das mulheres resgatadas. No entanto, pode-se identificar que uma delas, era uma mulher negra de vinte e cinco anos, chamada Esperança, nascida no Maranhão. A cidade de São Luís de Maranhão era então, a capital do Estado do Maranhão e Grão-Pará, cuja qual existia desde 1654 e de onde também vinha Miguel. Além disso, Esperança assim como Miguel, foram prisioneiros de guerra por um período de um ano, o que significava que eles foram sequestrados na mesma altura.

Em seguida, pai e filha foram transportados de África para Portugal, em setembro de 1720, como noticiou a Gazeta de Lisboa.[225] A partir do comunicado de imprensa, descobre-se como e quem financiava o resgate dos prisioneiros. Segundo o jornal, de vez em quando, pelas ruas da capital portuguesa, passava uma procissão da Santíssima Trinidade, a qual anunciava uma missão de resgate das pessoas do cativeiro "moura", e quem quisesse ajudar nesta missão poderia oferecer uma esmola e assim se garantiria um lugar no céu.[226]

223 José Freire de Monterrioso (1720). Lisboa: Officina Pascoal da Sylva. Janeiro. N. 4./27/01/1720, 32.

224 *Relacam do resgate que por ordem del-Rey nosso Senhor, Dom Joam V Rey de Portugal se fez na cidade de Argel pelos padres redentores* (1720). Lisboa Occidental: Officina de Miguel Manescal. *BNP*. Cota Hg.4552.75.a, 14.

225 José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa" 1720, N.º 39, 26 Setembro, p. 211.

226 Idem, s.t., „Gazeta de Lisboa" 1720, N.º 17, 25 Abril, p. 135.

Convém apontar que a política de resgate dos cativos pelo Rei D. João V, foi realizada cinco vezes ao longo do seu reinado. Em 1720, 1726 e 1731 foram resgatados da cidade de Argélia, enquanto em 1729 e 1735 da cidade de Mequinez, localizada no norte do Marrocos. No mesmo ato do resgate de Miguel, foram recuperados cinco sacerdotes e missionários, doze mulheres, seis crianças com menos de quinze anos e trezentos e quarenta homens. Entre estes estavam não só os portugueses brancos, mas também negros oriundos de muitas áreas do Império colonial, incluindo Angola, Costa da Mina e Cabo Verde. Os brancos vinham principalmente da Península Ibérica ou dos Açores, e na maioria das vezes eram marinheiros, pilotos, membros da tripulação ou responsáveis pela construção ou reparação de navios. Entre os negros, estavam os marinheiros como o brasileiro Miguel Siqueira e o cabo-verdiano António de Andrade de trinta anos. Outros homens negros, um de Cabo Verde, um da região da Bahia, um de Angola e um do Bengali, eram possivelmente escravos e servos nas embarcações. Entre as mulheres resgatadas, encontravam-se cinco negras angolanas, duas negras, incluindo uma com uma criança, oriundas do Maranhão e Pernambuco, uma negra da Costa da Mina africana e uma parda do Porto.[227] A prática de resgate de cativos foi continuada também por outros Monarcas como D. José I, em 1754[228], e D. Maria I, em 1778.[229]

Dentre as petições enviadas pelos subalternos, destaca-se também um pedido pelo qual se solicitava a saída de Portugal para a cidade de Salvador da Bahia. Um negro residente em Portugal, Romão

227 Ibidem.

228 *Relação dos cativos que por ordem do fidelissimo rei Dom Joseph i nosso senhor resgataram na cidade de Argel os religiosos da Santissima Trindade da Provincia de Portugal*. Lisboa 1754. *BNB*. F.G., p. 1198.

229 *Relaçaõ dos captivos, que por ordem fidelissima rainha D. Maria i nossa senhora trouxeraõ resgatados da cidade de Argel os religiosos da Santissima Trindade da Provincia de Portugal*. Lisboa 1778. *BNB.* F.G., p. 1198.

Gomes, obteve a liberdade por uma sentença do Juiz de Correição em Lisboa, no qual foi confirmado que este não integraria o testamento de Manuel Gomes Lisboa. No entanto, temia que a sua liberdade lhe fosse retirada. Portanto, em 1746, o mesmo solicitou ao Rei para que o Vice-Rei do Brasil, André de Melo e Castro, e outros oficiais reais em exercício na Corte da Relação da Bahia não violassem a sua liberdade. Afirmava que, "como preto e pessoa miserável pode se lhe fazer alguma violência como costumam naquela Terra". O Rei, em nome dos membros do seu Conselho Ultramarino, Manuel Caetano Lopes de Lavres, Tomé Joaquim da Corte Real e Antônio Freire de Andrade Henriques informaram ao Vice-Rei do Brasil, André de Melo e Castro, em 25 de novembro de 1746, que os oficiais do estado da Bahia deveriam cumprir a decisão judicial e respeitar a liberdade deste homem. Em resposta, André de Melo e Castro confirmou, em 1747, que Romão Gomes continuaria livre no Brasil e não seria preso.[230] Tal confirmação emitida pelo Vice-Rei encontra-se nos arquivos públicos da Bahia.[231]Importa evidenciar que, os escravos africanos em Portugal eram principalmente empregados como escravos domésticos, mas também trabalhavam nas lavouras, no comércio ou no artesanato.[232]

Importa neste caso destacar uma certa eficiência do sistema judicial português, tanto em casa como nas suas colônias. Em apenas alguns meses, foi possível garantir a liberdade e a segurança do Romão Negro, e manter as decisões judiciais como válidas em todo

230 *Requerimento do Preto Romão Gomes*, 24.11.1746. *AHU*. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 87. D. 7164.

231 *Do rei para o vice-rei*, 26.11.1746. *Arquivo Público do Estado da Bahia*. Ordens régias, Vol. 44, docs. 10, 10A, cf: Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano*, p. 223–224.

232 Isabel Castro Henriques, *Os Africanos na Sociedade Portuguesa Formas de Interação e Construção e Imaginários Séculos XV–XX. Inventário de Problemáticas*, in: *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura – Séculos XV a XXI*, José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues (eds.), Ponta Delgada 2011, p. 17–19.

o Império. Convém notar que, Romão Gomes estava ciente do perigo que a cor da sua pele provocava no Brasil, onde a escravidão foi a base da economia da plantação. Por outro lado, sabia ter não apenas o direito de proteção por parte da administração central, mas também de ser ouvido pelos agentes reais na Corte de Lisboa.

Deslocar-se como pessoa livre ou escravizada, negra ou indígena, de livre vontade, entre diferentes partes do Império Colonial Português é, sem dúvida, um assunto que vale a pena explorar mais. Ainda não está claro como eles conseguiram dinheiro para realizar tal viagem, com quem negociavam, porque não foram escravizados a bordo, em que partes do navio estavam, como era o seu contacto com escravos africanos mantidos abaixo do convés. Também não sabemos como era a vida de Romão Gomes vivendo no Brasil escravocrata, de Antónia Coelha em Portugal escravocrata e onde os indígenas ficaram em Lisboa. O tema da migração voluntária de grupos subalternos é provavelmente o campo de investigação menos estudado relativamente às comunidades africanas e indígenas, cuja informação talvez possa ser encontrada em cartas jesuítas, processos de inquisição, diários de bordo ou correspondência privada, ou oficial. Contudo, evocando o espaço territorial, na última parte deste capítulo, me concentrarei em como os indígenas brasileiros percebiam a área em que viviam e a qual foram obrigados a compartilhar com os colonizadores portugueses.

4.3.8 Disputas por terra e por espaço comum

As petições, cujo tema eram as disputas sobre a terra, compõem o último quebra-cabeças deste capítulo. Os conflitos sobre a terra e a reivindicação dos direitos no espaço comum serviram de argumento para iniciar as negociações dos grupos indígenas com a administração portuguesa. Nesta seção, serão consideradas as estratégias adotadas pelos povos indígenas brasileiros visando à solução des-

sas controvérsias. Note-se que em tais conflitos, muitos indígenas permaneceram anônimos, o que talvez fosse motivado pela ligação coletiva deles a um determinado pedaço de terra. O elemento que ligava todos os remetentes destas petições foi o fato de terem vivido em aldeias sob a proteção dos missionários europeus. Portanto, estas aldeias serão consideradas, segundo as observações de Lígio José de Oliveira Maia como um espaço colonial de interação com vários atores sociais.[233]Os indígenas que viviam na parte Norte do Brasil, na região da Serra da Ibiapaba, reclamavam da falta de acesso à terra para o cultivo de alimentos para o resto dos povos das suas aldeias, os quais morriam de fome na sequência das lutas e dos frequentes surtos de doenças que ali ocorriam. Os que conseguiram sobreviver, diziam que foi graças à ajuda dos missionários. Segundo os remetentes desta petição, mais de cem mulheres indígenas viúvas com filhos permaneceram na aldeia, enquanto os homens tinham de trabalhar fora da aldeia, portanto, faltavam pessoas para trabalharem na terra deles. Assim sendo, solicitaram ao Monarca para este estabelecer uma nova divisão de trabalho para que os indígenas também pudessem cultivar as suas próprias terras, de modo a estender o tamanho da aldeia para incluir as terras que outrora pertenciam aos seus pais e avôs. Mencionaram também algumas questões particulares como o fato de muita gente visitar as aldeias e, em vez de se hospedar em casas especialmente designadas para o efeito, partilhavam do mesmo espaço com os demais moradores. Decorrente disso, alguns visitantes seduziam as mulheres indígenas e algumas delas eram inclusive raptadas desses espaços. Os indígenas, portanto, exigiam maiores restrições à admissão de pessoas de fora de suas aldeias. No final da petição, manifestaram a esperança de obter uma permissão do Rei

233 Lígio José de Oliveira Maia, *Serras de Ibiapaba. De Aldeia à Vila de Índios. Vassalagem e Identidade no Ceará Colonial – Século XVIII*, Niterói 2010, p. 30. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal Fluminense para obtenção do Grau de Doutor em História.

para ter acesso às armas, justificando a vontade de atravessar o sertão em busca de "índios" que há muito tempo se separaram dos avós ao cruzarem o Rio São Francisco. Suspeitava-se que desde então, estes povos, dos quais poderia haver aproximadamente quatro mil pessoas, viviam em esconderijos. Como recompensa por ajudar a estabelecer o contato com outros indígenas, esperavam que o Rei concedesse patentes militares aos seus três principais.[234]

Os grupos indígenas ousaram reclamar de pessoas que ocupavam importantes posições sociais e políticas na região. Tal petição foi enviada por grupos provavelmente pertencentes às tribos Tupis ou Tupinambás, residentes na aldeia de Santo António de Jaguaripe, na região nordeste da Bahia, ministrada pelo sacerdote do Hábito de São Pedro, António Ferreira de Sousa.[235] Os indígenas se queixaram de Josef de Argolo Mendonça, um homem influente que exercia um cargo de prestígio na câmara. Durante uma das expedições que envolvia os indígenas no sertão brasileiro, Mendonça aproveitou da ausência deles e assumiu ilegalmente as suas terras, tomando muitos dos nativos em cativeiro. Portanto, pediram que se ordenasse, "mandar ao dito Josef de Argolo Mendonça que restitua logo (...) as suas terras que lhe tem tomado violentamente com o seu poder e que não os maltrate nem as suas mulheres, nem ao seu administrador, Padre Antônio Vieira de Sousa, sacerdote do Hábito de São Pedro".

No primeiro instante, os indígenas buscaram a ajuda do Vice-Rei do Brasil, Vasco Fernandes César de Meneses, que considerou ilegais as ações de Mendonça. Portanto, o oficial ordenou ao ouvidor-geral que devolvesse aos indígenas as terras que cumpriam as medidas de demarcação previamente estabelecidas. José de Argolo

234 *Requerimento dos Índios da serra da Ibiapaba*, 12.10.1720. *AHU*. Documentação Avulsa de Ceará, Cx. 1. D. 65.

235 Capistrano de Abreu, *Capítulos de História Colonial (1500–1800)*, Mappa curioso que contêm não vulgares notícias de muitas Aldeias de Índios que, por Ordem Régia, são hoje Villas, Rio de Janeiro 1907.

de Mendonça discordou da decisão e, com membros da sua família, amigos e sócios, recorreu ao Rei português e apresentou argumentos que os indígenas consideraram mentirosos.[236]

O caso dos indígenas da aldeia de Santo António de Jaguaribe voltou alguns anos depois, mas desta vez eles apresentaram uma queixa contra o Padre António Ferrero de Sousa, que administrava a aldeia há dezessete anos. Confessaram que os primeiros problemas começaram quando o Governador-Geral do Brasil, João de Lencastre (1694–1702), nomeou como administrador da aldeia um clérigo, que lhes causou tantos danos que os indígenas fugiram em massa para o sertão. Em seguida, o Governador entregou o cargo a outro clérigo que conseguiu ganhar a confiança dos indígenas, pelo que muitos deles voltaram voluntariamente para a aldeia. Depois, nomeou-se um novo administrador, António Ferreira de Sousa que, segundo os indígenas, só se interessava pela riqueza das suas terras e ainda resolveu derrubar florestas com a intenção de produzir madeira e construir canoas, tratando-os "com a maior aspereza" e esquecendo do seu dever de cristianizar os indígenas. Consequentemente, em novembro de 1710, o soberano emitiu uma decisão, segundo a qual proibiu a opressão dos indígenas e a retirada das suas terras, enquanto o sacerdote foi autorizado a manter apenas um determinado pedaço de terra.

Contudo, a consternação entre os indígenas foi provocada pelo comportamento deste religioso que condenou o sargento-mor à prisão na cidade de Salvador da Bahia, onde este infelizmente faleceu. Os exemplos apresentados anteriormente permitem concluir que tais posições foram também ocupadas pelos indígenas. Diante da atitude violenta do sacerdote, os indígenas ameaçaram abandonar a aldeia e fugir para o sertão. No entanto, contavam com a "clemência" e "comiseração" do Monarca português que nomearia Caetano

236 *Requerimento dos Índios da aldeia de Santo António de Jaguaribe, no Recôncavo da Bahia*, 17.01.1725. *AHU*. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 20, D. 1829.

Graças Lima para o novo administrador da aldeia. Ao mesmo tempo, exigiram que o Padre António Ferreira de Sousa fosse afastado do seu posto e devolvesse as terras indígenas por ele tomadas, e, caso se opusesse, que fosse levado à justiça na cidade de Jaguaribe ou Salvador da Bahia. Entre os documentos disponíveis, encontra-se uma carta régia datada de 1710, na qual o soberano permitiu que o padre utilizasse apenas um determinado pedaço de terra. Na mesma decisão, o Monarca confirmou ainda que foi informado pelos seus funcionários das injustiças cometidas contra os indígenas.[237]

O conflito com o clero também foi notado numa petição enviada pelos indígenas da aldeia de Santo Antônio de Campos dos Goytacazes, no Rio de Janeiro, onde os quais também se queixaram da confiscação das suas terras pelos missionários jesuítas. Os indígenas explicaram que viveram ali por mais de cinquenta anos e que, durante todo esse período, cuidaram devidamente da terra e cultivaram a religião católica. O conflito com os jesuítas começou por volta de 1702, quando os missionários solicitaram a um dos governadores do Rio de Janeiro, Arthur de Sá Meneses ou D. Álvaro da Silveira e Albuquerque, uma autorização para tomar algumas das terras pertencentes aos povos indígenas, que em seguida, conseguiram conquistar. Os indígenas opuseram-se a tal decisão, alegando que esta contrariava o decreto de 1700, que lhes concedia o direito à terra.[238] Além disso, explicaram também que começaram a lutar pelos seus direitos a nível local, mas, como não conseguiram, e ainda foram privados de mandar o recurso, decidiram pedir uma ajuda do próprio Rei.[239]

237 *Requerimento dos Índios da aldeia de Santo António de Jaguaribe, no Recôncavo da Bahia*, 26.03.1743. *AHU.* Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 75. D. 6254.

238 *Alvará régio qual se mandou dar a cada Missão uma legoa de terras, em quadra, para a sustentação dos Índios e Missionários*, 23.11.1700. *AHU*. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 26. D. 6042-6043.

239 *Requerimento dos Índios da Aldeia de Santo Antônio dos Campos dos Goytacazes, capitania do Rio de Janeiro*.1729. *AHU*. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro

A petição dos indígenas da tribo *sacaca, abaitezes moacaras* da aldeia de Joanes, no Norte do Brasil, é uma exceção entre outros documentos, pois foi assinada por um grupo de indígenas, assim como se observa na Figura 6. Isso prova que os grupos indígenas, de fato, estabeleceram contato direto com as autoridades coloniais. Dois indígenas assinaram o documento à mão com o seu nome português, enquanto dez colocaram uma cruz ao lado do seu nome. O notário certificou que os dois indígenas realmente sabiam ler e escrever e assinaram o documento na presença dele.

Como salientou Ângela Domingues, o ensino do português aos grupos indígenas foi uma forma de assimilação e integração no projeto colonial de Marquês de Pombal, na segunda metade do século XVIII. Nessa altura considerou-se que o conhecimento da língua ajudaria a construir um sentido de pertença dos indígenas às estruturas administrativas portuguesas, às quais demonstrariam subordinação e lealdade.[240] As assinaturas dos indígenas nesta petição, enviada em 1735, provam que o processo de assimilação através da língua portuguesa teve lugar mesmo antes das mudanças de Pombal. O segundo ponto importante é que, já naquela época, os indígenas se identificavam de certa maneira com o seu nome português, contrariamente àquilo que se acredita que a alteração da lei foi introduzida pelo Decreto do Diretório dos Índios que entrou em vigor em 1757.

Tal como em casos anteriores, nesta petição também se nota um conflito de interesses, mas desta vez, o conflito ocorreu entre diferentes confrarias pelo uso da terra. Com as divisões administrativas e o crescimento das aldeias, surgiu uma competição por terras entre os missionários da Confraria de Santo Antônio e da Confraria da Conceição. Em consequência deste enfrentamento, ocorreram fugas de alguns indígenas, de uma aldeia para outra. Para alguns dos indígenas,

Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 26. D. 6042–6043.

240 Ângela Domingues, *Quando os Índios eram Vassalos*, p. 115.

o conflito entre os missionários forneceu razões para abandonar a fé católica e fugir para o sertão. Os indígenas que foram os autores desta petição apoiaram os missionários da Confraria de Santo Antônio, os quais supostamente não estavam interessados nesta rivalidade. O segundo problema apontado pelos indígenas diz respeito à falta de tempo livre que poderiam passar com as suas famílias ou dedicar-se a trabalhar nas suas lavouras. Nos termos da Lei dos Dízimos, os indígenas eram obrigados a trabalhar no Pesqueiro Real,[241] pelo que passavam mais tempo servindo ao Rei do que com as suas próprias famílias.[242] Portanto, lamentavam encontrarem as suas famílias apenas duas vezes por ano, uma vez no Natal, por ocasião da celebração da padroeira da aldeia, Nossa Senhora do Rosário, e outra vez na Páscoa. Desta forma, em cada celebração, passavam com as famílias apenas três dias. Como confessaram, dirigiram antes o seu pedido aos governadores, mas estes não tomaram nenhuma decisão, explicando que lhes faltavam mãos-de-obra para trabalhar. No final, os indígenas disseram, "firmamos toda a esperança ao Rei".[243]

O Conselho Ultramarino solicitou ao Procurador Geral das Missões a sua opinião a respeito da situação, que, em resposta, con-

241 O mapa dos vilarejos brasileiros localizados no Amazonas da segunda metade do século XVIII, encontra-se em: ibidem, p. 76.

242 Desde 1686 até às mudanças introduzidas por Marquês de Pombal na segunda metade do século XVIII, os índios da faixa etária 15-60 de cada aldeia missionária foram divididos em três grupos, que trabalhavam num sistema rotativo, mudando a cada seis meses. O primeiro grupo tinha obrigação de trabalhar na terra e cultivar as plantas que forneciam alimento para a aldeia indígena, o segundo grupo, ao qual pertenciam os vinte e cinco índios, deveria trabalhar exclusivamente para os missionários, e o terceiro grupo - para o bem da capitania ou para os indivíduos. Os índios que só se juntaram à aldeia foram isentos do trabalho por dois anos. . Veja: ibidem, p. 178.

243 *Requerimento dos Índios da Aldeia de Santo Antônio dos Campos dos Goytacazes*, capitania do Rio de Janeiro.1729. *AHU*. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro. Cx. 26. D. 6042-6043.

firmou que os indígenas pediram ajuda ao Governador, do qual não conseguiram obter nenhuma resposta. O oficial confirmou haver alguns conflitos tanto entre os indígenas daquela região como entre os próprios religiosos.[244]

O caso dos indígenas *sacacas* da aldeia de Joanes retornou cerca de dez anos depois. Desta vez, tendo sabido que todos os documentos estavam em Lisboa, na Secretaria do Estado, pediram uma cópia de uma petição enviada por Diogo Manheé que demandava vinte e dois indígenas para trabalhar em Pesqueiro Real. Assim sendo, solicitaram o acesso a tudo o que fosse relacionado a esse caso, incluindo a decisão final e uma cópia da provisão que solicitava ao Monarca para que arbitrasse na Junta das Missões quanto aos seus pagamentos pendentes devido ao seu trabalho na Ribeira de Moju. A petição contém correspondência entre os funcionários, incluindo um contrato prescrito e uma decisão anterior de 1742, relativa ao pagamento. Nela, o monarca ordenou que se pagasse aos indígenas a sua remuneração adequada ao seu trabalho.[245]

O segundo autor não anônimo de origem indígena que enviou uma petição, era Salvador de Morais, um morador da região do Maranhão, apresentando-se como um forro. Este por sinal, esperava que o Monarca enviasse uma confirmação de Sesmaria das terras localizadas numa ilha na costa de Moibira. Admitiu que inicialmente contactou o Governador do Maranhão, João de Abreu Castelo Branco, mas resultou que nesse caso foi necessária uma confirmação régia por escrito. No documento, constava uma informação que dizia que a petição foi atendida pelo Conselho Ultramarino, em 1746.[246]

244 *Requerimento dos Índios de nação sacaca, abaitezes moacaras, da aldeia de Joanes*, 9.03.1735. *AHU*. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 17. D. 1620.

245 *Requerimento dos Índios sacaca da aldeia de Joanes*, 23.02.1743. *AHU*. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 25. D. 2383.

246 *Requerimento do Índio forro Salvador de Morais*, 7.05.1746. *AHU*. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 29. D. 2967.

Embora pouco se saiba sobre Salvador de Morais, supõe-se que ele exercia a função de um principal ou outra função administrativa importante naquela terra.[247] O monarca respondeu favoravelmente ao pedido do indígena e concedeu-lhe a sesmaria em novembro de 1746. Assim, tomei conhecimento de que Santiago teve a obrigação, durante os três primeiros anos, de cuidar da terra e fazê-la frutificar, assim como de permitir aos particulares o uso dos portos e rios e, se necessário, fornecer-lhes uma canoa. Contudo, o soberano proibiu a partilha destas terras com missionários e outros sacerdotes, o que indica que a concessão de terras tinha uma dimensão económica e estratégica, em vez de uma conversão dos indígenas. Talvez isto prove os conflitos emergentes entre Lisboa e os Jesuítas, os quais alguns anos depois serão expulsos do Império Português.[248]

Os desafios semelhantes tiveram que enfrentar os indígenas da aldeia jesuítica de São Bernabé, no Rio de Janeiro, cujos quais solicitaram ao monarca D. José I, a justiça e a devolução das terras que lhes foram ilegalmente retiradas, sendo eles os "senhores e possuidores" das terras em questão. Em 1746, um homem influente chamado Diogo de Azevedo Coutinho, da maneira que eles descreveram como "tirânico", tomou uma parte das suas terras, porém os indígenas resolveram disputar por meio jurídico. Em busca de apoio, primeiro recorreram ao ouvidor-geral no Rio de Janeiro, o qual não respondeu à petição deles. No decorrer do processo administrativo, acabaram por perder as suas terras para Coutinho, que, por sua vez, passou as terras a um homem chamado António Pereira. Os indígenas lamentaram o fato de que as terras, as quais tanto cuidavam, foram devastadas por pessoas influentes que derrubaram as suas árvores. Em seguida, resolveram recorrer desta decisão para a relação do Rio de Janeiro, a qual ainda não tomou nenhuma decisão até ao momento em que os indígenas

247 *Ibidem*.

248 Chancelaria de D. João V. Livro 48 (247–248). *ANTT.*

enviaram um requerimento para Lisboa. Os indígenas temiam perder as suas terras para o "astuto" Diogo de Azevedo Coutinho ou outros que testemunharam contra eles. Ainda acreditava que o Rei fizesse justiça e ordenasse a devolver as suas terras.[249]

Voltei a analisar estas petições mais uma vez, contudo, desta vez, me concentrarei nos argumentos usados pelos povos indígenas. Os indígenas da aldeia de Ibiapaba afirmavam que, graças à sua colaboração, a aldeia crescera muito e chegou a receber um total de cerca de quatrocentos indivíduos. Contudo, pretendiam expandir este território, integrando ainda mais tribos, justificando que o faziam com o fim de converter os demais, além de aumentar o número de vassalos a serviço dos Monarcas portugueses. No entanto, na realidade, podia tratar-se de realizar as próprias ambições diante dos conflitos intertribais. Ainda confessaram que, "como são tão relevantes os serviços que eles prestaram a Coroa de Portugal, não só na restauração de Pernambuco, mas continuamente desde que os Padres da Companhia os aldearam e instruíram na fé católica"[250], portanto, "sendo todos iguais nos merecimentos, sejam também nos prêmios iguais".[251]

Os indígenas da aldeia de Santo Antônio de Jaguaribe, por outro lado, realçaram o seu apego à terra que lhes foi legalmente sancionada pelo Governador do estado da Bahia. Aliás, prometeram defender a região contra o "gentio bravo", e acompanharam os portugueses em suas expedições ao sertão brasileiro.[252] Graças à sua capacidade de negociação, os indígenas não só ousaram opor-se àqueles que demonstravam grande influência na administração local, como também conseguiram influenciar as decisões administrativas para serem emitidas

249 *Requerimento dos Índios da Aldeia de São Bernabé do Rio de Janeiro*, 13.11.1754. *AHU*. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro. Cx. 76. D. 17743–17745.

250 *Requerimento dos Índios da serra da Ibiapaba*.

251 Ibidem.

252 *Requerimento dos Índios da aldeia de Santo António de Jaguaribe, no Recôncavo da Bahia*, 17.01.1725.

a seu favor. Portanto, pareciam estar conscientes que as suas aldeias tinham uma importância estratégica para Portugal, que aproveitou os conflitos tribais para explorar o sertão brasileiro.

Os indígenas da aldeia de Santo Antônio dos Campos dos Goytacazes, argumentaram serem católicos e vassalos do Rei, mas infelizmente tornaram-se desamparados, sendo forçados a viver na pobreza por causa de alguns missionários jesuítas. Em consequência do referido conflito, muitos deles deixaram as aldeias jesuítas, abandonaram a religião católica e decidiram fugir para o sertão. A fim de evitar mais fugas, sugeriram ao Rei que fizesse lembrar às autoridades locais da decisão tomada a favor deles em 1700, e assegurasse que o Governador do Rio de Janeiro, Luís Vaia Monteiro respeitasse a lei.[253]

O argumento apresentado pelos indígenas da aldeia de São Barnabé do Rio de Janeiro, ao reivindicar por seu território, foi o fato de que eles cuidaram das suas terras de uma forma "mansa e pacífica". Acreditavam merecerem a atenção do Rei, a quem sempre serviram, sobretudo, na construção das fortificações ou em outras tarefas que lhes foram atribuídas pelos Governadores. Portanto, pediram a D. José I para fazer justiça e devolver-lhes as terras e na sequência disso o Monarca pediu uma opinião ao Governador do Rio de Janeiro.[254]

Resumindo, o objetivo deste capítulo era passar a "voz" ao sujeito colonial e, por meio das petições, extrair a própria história dele. Desta forma, pretendeu-se confrontar a realidade do subalterno com o que foi apresentado no terceiro capítulo sobre o mosaico da sociedade colonial, bem como mostrar que havia uma possibilidade de sair da subalternidade. No início deste capítulo estabeleci que certos elementos alheios poderiam influenciar a imagem final apresentada pelo subalterno. Portanto, definindo-se por meio do vocabulário tí-

253 *Requerimento dos Índios da Aldeia de Santo Antônio dos Campos dos Goytacazes, capitania do Rio de Janeiro*.

254 *Requerimento dos Índios da Aldeia de S. Bernabé do Rio de Janeiro*, 13.11.1754. *AHU*. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro. Cx. 76. D. 17743–17745.

pico para a religião católica ou pelas categorias sociais criadas pelos portugueses, certamente pertencem a esta. A vontade de cristianizar os outros, a celebração dos feriados católicos, o estar doente, "miserável", um vassalo fiel, uma pessoa honrada e digna de merecimento ou uma "mulher pobre" representam os valores professados então pelos portugueses. Esses argumentos fazem parte da retórica formal empreendida por um sujeito colonial, mas não distorcem a imagem da realidade em que ele viveu, o que ele pensava de si mesmo e dos outros, que ação tomou para alcançar seus próprios objetivos, o que ele aceitou e o que rejeitou. No próximo e último capítulo, tentarei resumir como era o mundo colonial e o seu "lugar de fala" aos olhos do subalterno.

CAPÍTULO V
PODE O SUBALTERNO FALAR?

Nas Américas, as pessoas do meu estado, não são atendidas porque ninguém as ouve.

Um preto forro Francisco António da Costa, Bahia, finais do século XVIII[1]

5.1. (In)dependência das periferias coloniais em relação às metrópoles

No presente trabalho, expõe-se a imagem de um sistema colonial jurídico-administrativo muito complexo nas zonas luso-americanas e luso-africanas, bem como se nota uma variedade de ações coletivas empreendidas por vários atores sociais periféricos de ambos os lados do Atlântico. São elementos que contradizem a teoria das relações unilaterais entre o centro e a periferia. Tal visão foi muitas vezes simplificada para um modelo fundamentado em relações assimétricas, baseadas na dependência das colônias do seu centro. Este conceito, que inicialmente se referia à experiência colonial latino-americana, estava centrado sobretudo no desenvolvimento dependente, segundo o qual, a economia do país periférico satisfazia principalmente as necessidades do centro. O precursor desta percepção a respeito do legado pós-colonial da América Latina foi o economista argentino

1 Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano. Apelos Extrajudiciais de Africanos e de Indivíduos de Origem Africana na América Portuguesa*, in: *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*, Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), Lisboa 1995, p. 215.

Raul Prebisch, um dos intelectuais mais renomados da Comissão Econômica das Nações Unidas para a América Latina e o Caribe (CEPAL). O subdesenvolvimento econômico destes países resultou, segundo ele, de um processo histórico de desenvolvimento de uma economia baseada na polaridade das relações de intercâmbio internacional, cuja direção era suposta ser uma só – desde a periferia até à metrópole. Fernando Henrique Cardoso compartilhava da visão de Prebisch, exceto que ele não recomendou a dissociação do sistema global, mas sugeriu estimular o desenvolvimento da economia nacional de forma a torná-la cada vez mais competitiva a longo prazo.[2]

Referi-me a este assunto porque, o "desenvolvimento dependente" foi de fundamental importância na narrativa historiográfica brasileira da segunda metade do século XX, como veremos na dissertação de Fernando Novais, publicada em 1979, e intitulada "Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial 1777–1808". Naquele momento, Novais (1979), acreditava que os trezentos anos de colonização portuguesa no Brasil se baseavam principalmente na exploração econômica, no tráfico de escravos, no trabalho forçado dos escravos africanos e dos povos indígenas brasileiros e na adaptação das estruturas políticas e sociais ibéricas às condições prevalecentes nas colônias ultramarinas. O período de colonização portuguesa, em sua opinião, impediu a construção de uma identidade nacional, que só se notou após a Independência do Brasil, em 1822.[3] Ainda em 1997, Fernando Novais manteve a teoria de que a escravidão era dominante, embora não fosse o único fator que moldou as relações entre e dentro das emergentes classes sociais no Brasil colonial. Contudo, argumentou também que a colonização portuguesa tinha uma dimensão essencialmente comercial e estava orientada para a exportação. Em-

2 Janusz T. Hryniewicz, *Teoria „centrum-peryferie" w epoce globalizacji*, „Studia Regionalne i Lokalne" 2010, nr 2 (40), p. 6–7.

3 Fernando A. Novais, *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial 1777–1808*, São Paulo 1995.

bora já tenham passado mais de quarenta anos desde a apresentação de tal visão do Império Português, ela ainda se mantém no ambiente intelectual centrado em torno da Universidade de São Paulo (USP)[4], mas também entre os membros do Movimento Negro Brasileiro. Em 2006, os conceitos de exclusividade da metrópole para sua colônia também foram mencionados na monografia de Laura de Mello Souza, "O Sol e a Sombra".[5]

A teoria de uma Monarquia pluricontinental anteriormente referida neste trabalho foi desenvolvida pelos acadêmicos brasileiros do Antigo Regime nos Trópicos em colaboração com três universidades portuguesas, a saber: Universidade de Lisboa, Universidade Nova de Lisboa e Universidade de Coimbra. Seus integrantes se afastaram do conceito das relações coloniais unilaterais entre o Brasil e Portugal, em favor das negociações bilaterais entre a Corte Real e seus funcionários residentes nas colônias.[6] Em relação aos grupos subalternos que viviam numa Monarquia multicontinental, Lisboa não interferia nas relações com os escravos, uma vez que estas deveriam ser reguladas no âmbito das estruturas familiares, dentro de uma hierarquia social costumeira, resultante da interação entre os diferentes atores sociais.[7] Assim sendo, observa-se que, houve uma evolução de um conceito de natureza econômica, o qual se referia aos oprimidos e opressores dominados pelo centro político em Lisboa quase absolutista e orientado para o lucro, para o conceito das colônias cada vez mais autônomas que conscientemente moldavam a sua realidade e mantinham relações multifacetadas com diversos atores sociais. Um

4 José Jobson de Andrade Arruda, *Fernando Novais: um Marxista Pascaliano?*, „Economia e Sociedade, Campinas" 2015, Vol. 24, N.º 1 (53), p. 201–214

5 João Fragoso, *Modelos Explicativos da Chamada Economia Colonial e a Ideia de Monarquia Pluricontinetal Notas de um Ensaio*, „História. São Paulo" 2012, Vol. 31, N.º 2, p. 108–110.

6 Ibidem, p. 118-120.

7 Ibidem, p. 127-128.

dos pioneiros desta teoria foi João Fragoso (2012), que também se referiu ao surgimento de um sentimento de pertença das elites locais à Monarquia portuguesa.[8]

Em relação aos subalternos, o emergente sentimento de pertença deles, independentemente do seu grau, pode ter sido o resultado de uma política de cima para baixo, permitindo que diferentes grupos sociais contactassem o centro político, precisamente através do envio de uma petição. Conforme salientou Martim Almbjär (2009) este tipo de correspondência proporcionou aos subalternos uma maior liberdade de expressão, uma vez que o complexo sistema judicial e de recurso garantiu aos estratos sociais mais baixos a resolverem certos problemas de uma forma pacífica e sem derramamento de sangue. Embora Russell Wood (1995) tenha afirmado que as petições dos subalternos daquela altura eram apenas um "grito de desespero", ao longo deste trabalho surgiu um sujeito colonial mais consciente e empenhado para a realização de um maior protagonismo. Não há de negar que a violência foi um dos temas abordados com mais frequência pelos subalternos, tal como se destaca o caso da Rosa Preta, espancada e mantida em grilhões de ferro no Brasil,[9] ou do cubano João José que ficou preso e passou fome em uma prisão particular em São Tomé e Príncipe.[10] No entanto, o fato de um sujeito colonial ter contestado tantas injustiças que sofria no mundo colonial, prova o seu agenciamento subjetivo, porque atuou como um agente, mesmo a partir da posição de um subalterno.

No presente capítulo, sintetizarei o agenciamento dos subalternos da seguinte forma. Primeiramente, focarei sobre a imagem da realidade colonial que apareceu nas petições discutidas no capítulo

8 Ibidem, p. 122.

9 *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina*, 9.11.1725. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 24. D. 2193.

10 *Requerimento do homem Preto, João José*, 23.07.1739. *AHU*. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 753.

anterior. A seguir, discutirei a forma como o sujeito colonial construía as suas relações e o quanto poderia estar consciente delas. Em seguida, verei como as relações oficiais entre os grupos subalternos e os funcionários coloniais foram lembradas por estes últimos para compreender que todos os atores sociais estavam "enraizados" na estrutura da rede, e que a sua posição dependia não apenas do seu ambiente mais próximo, mas também daqueles subsequentes destas redes. Esta abordagem não estará completa se não discutirmos também os mecanismos de como D. João V costumava tomar as decisões político-administrativas, e se não pensássemos no motivo pelo qual o Monarca português poderia estar interessado em dialogar com certos grupos subalternos. Na última parte do presente capítulo, tentarei responder à pergunta se cada sujeito colonial podia falar, utilizando a teoria da intersecção e analisarei as formas de resistência manifestadas por aqueles grupos que pretendiam permanecer na sociedade colonial.

5.2 O subalterno no Império Colonial Português

As petições discutidas no capítulo anterior revelam uma imagem dos subalternos africanos e indígenas como dos agentes sociais que puderam ser representados e representar a si próprios e a seus interesses, tanto perante os funcionários coloniais como diretamente na Corte Real. Nota-se que, a partir do momento quando a petição de um escravo, um forro ou um indígena fosse elaborada, tal documento seria entregue a Lisboa, onde, em seguida, era debatido em uma das sessões do Conselho Ultramarino. Os conselheiros costumavam tratar cada caso separadamente, mantendo a ordem geográfica de acordo com o local a partir do qual a petição era enviada e cada colônia ou capitania como foi no caso do Brasil, e discutidas separadamente. Em seguida, o Conselho Ultramarino, em nome do Rei, enviava um inquérito por escrito aos funcionários residentes nas colônias solicitando-lhes que

emitissem um parecer, ou seja, uma opinião sobre a situação que foi objeto da petição. Muitas vezes, solicitava-se aos governadores de cada região para nomearem pessoas competentes com a intenção de verificar a credibilidade das palavras do peticionário. Os juízes, ouvidores, médicos, militares, padres e outras pessoas pertencentes à elite colonial expressavam a sua opinião sobre o sujeito colonial em questão e depois reenviavam a sua opinião para o Governador que a reencaminhava para a administração de Lisboa. O cumprimento da decisão final podia ser uma das maiores dificuldades enfrentadas pela administração de Lisboa porque, para além de certos problemas logísticos, a decisão podia ser travada ou forjada por elites que representavam diversos interesses políticos ou econômicos em diferentes partes do Império.

Convém agora resumir a imagem da realidade colonial vista pelos subalternos, a qual nos apareceu nestas petições. Uma das primeiras questões que importa assinalar são algumas regras relativas à escravidão que existiam embora não fossem escritas. Muitas vezes acredita-se que foi apenas a liberdade dos indígenas brasileiros que era protegida pelas ordens religiosas europeias e pela lei secular conhecida como Lei das Missões, enquanto o destino de um escravo africano dependia somente da boa vontade do seu senhor. No entanto, a partir dessas petições, parece haver um código não escrito vigente em diferentes partes do Atlântico. Tal código poderia, por exemplo, envolver um acordo verbal entre um sujeito colonial e o seu senhor como ocorreu no caso do negro angolano, Jorge Inácio, cuja mãe, uma antiga escrava, concordou com um poderoso casal em não privar seus filhos de liberdade.[11] Nota-se que não foi tão fácil vender uma pessoa negra livre como um escravo, tal como mostram os casos

11 *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola*, 21.04.1723. *AHU.* Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 33. D. 3188.

de Jorge Inácio e João José[12], uma vez que ambos tentaram convencer os traficantes de escravos de que eram homens-livres. Além disso, também conseguiam circular pelo Império – Jorge Inácio voltou do então principal porto de descarga de escravos, o Salvador da Bahia para Angola, provavelmente na companhia de traficantes. A indígena, Francisca Lopes de Sousa também se recusou a ser vendida como escrava a um novo potencial comprador, que ela ainda mencionou o nome.[13] Observa-se que a liberdade, uma vez obtida, tinha validade em todo o espaço do Império Atlântico. O antigo escravo, Romão Gomes, que pretendia viajar para a região mais escravocrata do Brasil, garantiu sua proteção junto do Rei de Portugal e do Vice-Rei do Brasil, para poder lá permanecer oficialmente como uma pessoa livre.[14]

Aliás, parece que alguns subalternos conseguiram compreender até certo ponto, sobre os mecanismos administrativos e legais que governavam o Império e assim puderam se beneficiar deles. António Freire de Cabo Verde conheceu e compreendeu de tal forma o sistema que não só enviou três vezes as suas petições para Lisboa, mas também, de certa forma, conseguiu um avanço social, porque se tornou procurador de um antigo escravo que representava outros negros cabo-verdianos, mesmo se tal função fosse meramente simbólica.[15] Assim sendo, inúmeras petições foram enviadas como as de Lázaro

12 *Requerimento do homem preto, João José*, 23/07/1739. *AHU*. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 753.

13 *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa*, 26.03.1732. *AHU*. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 19. D. 1965.

14 *Requerimento do Preto Romão Gomes*, 24.11.1746. *AHU*. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 87. D. 7164.

15 1 *Requerimento de escravo Preto António Freire*, 10.04.1723. *AHU*. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 10, D. 44; *Requerimento de escravo Preto António Freire*. 1723. *AHU.* Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 10. D. 47; *Requerimento de António Freire*, 12.07.1725. *AHU*. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 11. D. 17; *Requerimento de António Freire*, 26.05.1749. *AHU*. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 22. D. 57.

Coelho[16], Domingos de Aguiar[17] e Sebastiana Pinta Correia.[18] A indígena de pai branco, Francisca Lopes de Sousa, por sua vez, mencionou a Lei das Missões, vigente naquela época para lembrar que a liberdade dos indígenas deveria ser protegida, porém, lamentava que, na prática, tal lei não era cumprida.[19] Destarte, conclui-se que, havia uma lei escrita no papel que nem sempre foi observada, por outro lado, circulava também algum código não escrito relativo aos escravos conhecidos e talvez respeitados pelos traficantes. Ademais, parece também que a lei obrigava o Senhor a conceder liberdade ao seu escravo, caso oferecesse um valor equivalente, isto é, pagar por sua liberdade, uma prática puramente local que não se encontrava registrada nos papéis. Esse fato foi confirmado por uma petição de Tomás de Almeida de Albuquerque, a qual procurou resgatar sua liberdade, referindo-se à Lei vigente em Pernambuco, sob o número 168/35, cuja qual talvez pudéssemos encontrar maiores informações no Arquivo Nacional de Pernambuco.[20]

Quando se trata da liberdade, parece ser surpreendente quantas formas dela existiam e quão consciente desta questão era o próprio sujeito colonial. Com base nas petições discutidas, posso distinguir

16 *Requerimento de Lázaro Coelho de Eça, Índio natural de Oruçu, presídio de Palmares*, 26.10.1756. *AHU*. Documentação Avulsa de Alagoas. Cx. 2. D. 145; *Requerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá*, 27.09.1755. *AHU*. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 80. D. 6632.

17 *Requerimento de Domingos Aguiar*, 23.02.1740. *AHU*. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 67. D. 5670; *Requerimento de Domingos Aguiar*, 23.10.1762. *AHU*. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 149. D. 11466; *Requerimento do capitão-mor do Terço dos Homens Pardos, Domingos Aguiar*, 14.11.1765. *AHU*. Documentação Avulsa de Bahia. Cx. 155. D. 11867.

18 *Requerimento de Sebastiana Pinto Correia*. 1743. *AHU*. Documentação avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 52. D. 12096.

19 *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa*.

20 *Requerimento do escravo Tomás de Almeida de Albuquerque*. 4/08/1753. *AHU*. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 74. D. 6215.

três formas da liberdade: simbólica, jurídica e física. A liberdade na sua dimensão simbólica referia-se a uma livre escolha de pessoas para as quais o sujeito colonial gostaria de trabalhar voluntariamente, bem como da casa na qual queria permanecer. Afinal, Rosa Cafuza se considerava livre de natureza e de todo tipo de escravidão, enquanto para seus senhores alegava trabalhar por vontade própria, portanto, ninguém deveria forçá-la a trabalhar sem seu consentimento.[21] A liberdade em termos jurídicos era uma carta de alforria que confirmava o seu estatuto de pessoa livre, chamada forra ou alforriada, a qual se devia sempre levar consigo. Ao contrário do que acreditavam alguns historiadores brasileiros, incluindo Maria Beatriz Nizza da Silva, a carta de alforria não expressava de modo algum, apenas a boa vontade do senhor que a oferecia ao seu escravo.[22] Pelo contrário, o sujeito colonial podia também obtê-la por via jurídica, tal como fez Rosa Cafuza.[23] Havia também a possibilidade de obter algum apoio financeiro para resgatar sua liberdade, tal como ocorreu no caso da Mariana que recebeu ajuda de algumas pessoas anônimas,[24] ou existia ainda a opção de resgatar-se sozinho, tal como pretendia fazer Cecília.[25] Assim, a carta de alforria poderia ser dada por decisão do próprio Rei ou por via jurídica, e não apenas dada pelo Senhor decorrente da compensação do seu serviço, ou pelo fato de ser resgatado pela irmandade religiosa. Infelizmente, uma tal liberdade confirmada apenas num pedaço de papel, às vezes, era problemática. Os

21 *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque*, 4.08.1753. *AHU*. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 74. D. 6215.

22 Maria Beatriz Nizza da Silva, *A Luta Pela Alforria*, in: *Brasil – Colonização e Escravidão*, Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), Rio de Janeiro 2000, p. 296.

23 *Requerimento da Rosa Cafuza*, 12.02.1734. *AHU*. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 16. D. 1484.

24 *Requerimento da Preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana*. 1738. *AHU*. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 21. D. 1948.

25 *Requerimento da escrava Mulata Cecília*, 20.06.1744. *AHU*. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 28. D. 2849.

negros livres nascidos de pais livres, entre os quais estava o cubano João José,[26] não dispunham de tal documento que confirmasse o seu estatuto livre, portanto, podiam ser ilegalmente escravizados apenas com base na cor da sua pele. Teodoro Gonçalves também não possuía nenhum documento oficial que certificasse que recebeu uma carta de alforria em Pernambuco ainda quando era criança.[27]

A liberdade na dimensão corporal, por sua vez, significava um corpo desprovido de cicatrizes e marcas de pertença a uma determinada plantação que comprovava a condição de escravo, o que infelizmente aconteceu de forma ilegal no caso do negro livre Jorge Inácio e seu irmão, cujos corpos foram marcados pelo ferro quente.

Convém ainda apontar que a aquisição da liberdade pelo sujeito colonial não implicava que este, ao sair da subalternidade, lutasse por aqueles que lá permaneciam. Os seus próprios escravos tinham um negro alforriado chamado João de Távora que traficava escravos,[28] bem como Pedro Faria, escravo negro que escravizara uma mulata.[29] Nesses casos, a narrativa historiográfica contemporânea refere-se ao conceito de "Escravo-Senhor", isto é, um escravo que a partir do dinheiro que ganhava com as vendas de rua ou com o trabalho nas minas, de onde tinha acesso ao pó de ouro, comprava escravos para si.[30]

26 *Requerimento do homem Preto, João José*.

27 *Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago*, 4.05.1733. *AHU*. Documentação Avulsa de São Paulo-MGouveia. Cx. 8. D. 898.

28 *Requerimento de João de Távora*, 13.01.1723. *AHU*. Documentação Avulsa de Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 19. D. 4227. *Requerimento de João de Távora*, 12.02.1727. *AHU*. Documentação Avulsa de Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 25, D. 5654.

29 *Requerimento de Manuel da Cruz*, 27.03.1728. *AHU*. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 12. D. 24.

30 Daniele Santos de Souza, *Preto Cativo Nada é Seu? Escravos Senhores de Escravos na Cidade da Bahia no Século XVIII*, in: *Salvador da Bahia. Interações Entre América e África (Séculos XVI–XIX)*, Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego, Roberta Stumpf (eds.), Salvador da Bahia 2017, p. 51–72.

Quando um escravo possuía outro escravo, também podia entregá-lo a seu Senhor em troca da sua própria liberdade, tal como fez Teodoro Gonçalves de Santiago que para garantir sua carta de alforria – ofereceu ao seu Senhor, um escravo mais caro do que o preço que o Senhor pagou por Teodoro. Esta forma de negociar a liberdade é chamada pelos historiadores contemporâneos de "alforria por substituição".[31]

A liberdade nem sempre precisava ser conquistada coletivamente, mas poderia estudar-se as aspirações individuais de um determinado sujeito colonial que aspirava a definir seu status. Tomás de Almeida de Albuquerque, um escravo que se considerava um homem branco,[32] pedia para que o seu valor fosse comparado com o preço de outros escravos, o que prova que os próprios escravos também tinham consciência das várias diferenças entre eles.

No tocante à relação do sujeito colonial com o seu Senhor, esta não se baseou apenas no conceito marxista de luta de classes e na relação antagônica entre o dominante e o dominado. Estas eram muito diversas e resultavam do caráter de ambos os lados e não do caráter menos agressivo dos portugueses como afirmava Gilberto Freyre[33] ou da brutalidade dos homens brancos como alegava Emília Viotti da Costa.[34] O conflito era evidente na relação de Rosa Preta[35] com o senhor dela que abusava fisicamente dela e da Mariana,[36] a quem foi

31 Ibidem.

32 *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque*.

33 Juciene Ricarte Apolinário, Josinaldo Sousa de Queiros, *Reflexões sobre o Tema Escravidão Negra no Brasil. Historiografia e Documentação*, in: *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à Escravidão Negra no Brasil Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*, Juciene Cardoso et al. (eds.), Campina Grande 2016, p. 20–21.

34 Emília Viotti da Costa, *Da Senzala à Colônia*, 4ª Ed., São Paulo 1997, p. 334–336.

35 *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina.*

36 *Requerimento da Preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana*.

negada a liberdade. Os escravos, António Fernandes[37] e Inácio Xavier,[38] também se queixavam da violência física, para os quais, os maus tratos constituíam um argumento para apresentar uma queixa contra os seus Senhores ao Conselho Ultramarino em Lisboa e aos funcionários coloniais no Rio de Janeiro. O medo era certamente uma das emoções mais evidenciadas nas relações entre os dois lados, tal como mencionou Tomás de Almeida e Albuquerque, temendo que o Senhor abusasse dele num ato de vingança.[39] Assim como Jorge Inácio[40] estava consciente de os brancos influentes, escravizavam as pessoas de uma forma ilegal, portanto, sabia que a sua Senhora D. Inês nunca o deixaria em paz. Entretanto, o medo não era o único sentimento que vinculava o escravo ao seu Senhor, tendo em vista que as relações relativamente boas foram mantidas por António Freire e João José que receberam liberdade nos testamentos dos seus Senhores. Rosa Cafuza, por outro lado, referiu-se ao "amor" aquele que recebera dos seus Senhores e com quem queria viver,[41] enquanto Teodoro Gonçalves Santiago afirmava que Inês Netta não só lhe oferecia o amor que daria ao seu próprio filho, bem como o tratou como tal.[42] João de Távora e Jorge Inácio[43] referiam-se a uma espécie de colaboração entre ambos os lados. O primeiro cuidava da fazenda de seu Senhor, alegando que essa prática era bastante comum nas relações entre senhores e escravos, enquanto Jorge Inácio ajudava seu patrão em di-

37 *Parecer do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do escravo do ex-provincional carmelita Manuel de Madre de Deus queixando-se de maus tratos*, 2.01.1723. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 16. D. 1385.

38 *Requerimento de Francisco Barbosa Lima*, 21.06.1733. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia. Cx. 46. D. 4056.

39 *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque.*

40 *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola*.

41 *Requerimento de escravo Preto António Freire*, 1723; *Requerimento de escravo Preto António Freire*, 10.04.1723.

42 *Requerimento do homem Preto, João José.*

43 *Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago.*

versos negócios.[44] Estas relações, porém, mudaram no decorrer do tempo e podiam melhorar ou piorar de acordo com as circunstâncias como a morte do senhor, após a qual, os herdeiros não cumpriam a vontade do falecido e vendiam os escravos libertados ou abusavam deles por motivos não mencionados.

Compreender o seu lugar na subalternidade e adaptar o próprio discurso ao mundo imposto pelo colonizador branco foi o que fez o sujeito colonial poder falar e ser ouvido. A estratégia retórica mais comum era admitir a própria posição social inferior, por ser um "escravo miserável" que temia vingança, sofria hostilidade ou violência dos seus próprios senhores. A fraqueza, a pobreza e as limitações físicas motivaram o sujeito a recorrer ao Rei sendo visto por estes como uma espécie de "pai" e/ou "protetor". Mariana[45] e Cecília[46], afetadas pela epidemia da varíola, sentiam-se fracas, aleijadas e incapazes de trabalhar. A condição da "escrava miserável" e da mulher pobre, cujo estatuto era inferior conforme a religião católica, fez com que sua voz fosse ouvida. Contudo, quando André de Sousa citou os mesmos argumentos, queixando-se da sua idade, saúde e limitações físicas, o seu pedido não só foi rejeitado como também foi acusado de mentiroso.[47]

A invocação dos valores cristãos foi outra estratégia escolhida pelos subalternos que aspiravam "falar" e ser ouvidos. Portanto, aqueles que se encontravam na condição de subalternos buscavam justificar serem pessoas honestas, "tementes a Deus", e que nunca roubavam e caso recebessem a liberdade, pretendiam dedicar-se às suas famílias. Tais argumentos foram apresentados pelo negro Jorge

44 *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola*.

45 *Requerimento da preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana.*

46 *Requerimento da escrava Mulata Cecília*.

47 *Requerimento de André de Sousa, Preto de Guiné, residente no Rio de Janeiro*, 3.07.1728. *AHU*. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 25. D. 5778.

Inácio, que dizia ser responsável por quatro filhos[48] e pelo indígena Gregório, portanto, desejava dedicar mais tempo à sua família.[49] Manuel da Cruz, por sua vez, argumentava dizendo ser católico que prestava serviços com o maior cuidado na Igreja e na Irmandade da Nossa Senhora Maria da Boa Morte.[50]

Os indígenas, por sua vez, invocavam os méritos dos seus antepassados na luta contra os holandeses ou contra os escravos fugitivos, entre os quais estavam Lázaro Coelho de Sá[51], Inácio Coelho, Alberto Coelho, Luíz de Miranda, Gonçalo de Sousa Menezes, Francisco de Sousa Menezes[52] e Lourenço da Gama[53]. Todos alegavam que deviam receber as mercês devido à lealdade dos seus avós e pais aos "brancos" e missionários, mas também pelo serviço prestado às diversas fortificações, especialmente por terem entregue outros indígenas, ou pelos vínculos familiares importantes que tiveram dentro de suas aldeias. Em relação aos grupos subalternos, parece que Lisboa prestou mais atenção aos feitos heroicos e aos laços familiares dentro nas tribos indígenas, do que aos seus laços com famílias nobres ibéricas de descendência europeia. Quando Custódio da Silva Almança e a sua família solicitaram acesso às armas, justificando o pedido com as suas alegadas ligações aristocráticas, a sua petição foi rejeitada precisamente porque eles próprios não foram reconhecidos por nenhum feitio heroico.[54]

48 *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola.*

49 *Requerimento do Índio Gregório*, 20.02.1729. *AHU*. Documentação Avulsa do Maranhão. Cx. 17. D. 1722.

50 *Requerimento de Manuel da Cruz.*

51 *Requerimento do índio Lázaro Coelho de Sá.*

52 *Requerimento do Índio da nação Aruwã, Inácio Coelho*, 15.03.1755. *AHU*. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 38. D. 3525.

53 *Requerimento do Índio Lourenço da Gama*, 14.01.1723. *AHU*. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 13. D. 1356.

54 *Requerimento dos Pardos Custódio da Silva Almança e Vasconcelos, seu irmão João da Silva Almança Vasconcelos e seus pais João da Silva Guimarães D. Paula Maria de*

Em algumas petições, sobretudo naquelas enviadas pelos povos indígenas, nota-se uma estratégia manipuladora de enfatizar a lealdade ao monarca português em troca do cumprimento dos seus pedidos. Os indígenas relataram ter sofrido muito por causa da fome e das epidemias de doenças que os dizimaram, enquanto os colonizadores brancos tomaram suas terras e escravizaram os indígenas contra a lei. Falavam também dos conflitos surgidos entre eles e os outros moradores poderosos naquela colônia, bem como mencionaram as suas disputas por terras que tiveram com os missionários, ou que ocorriam entre diferentes irmandades religiosas. Eles, por sua vez, afirmavam ter cuidado e cultivado bem as terras onde viviam, recebiam a catequese, serviam fora das aldeias, trabalhavam em fortalezas estratégicas e estavam dispostos a ir em busca de mais tribos indígenas. Em algumas petições admitiram que, em sequência das suas más relações com os missionários ou outros colonos, deixaram as aldeias jesuítas e abandonaram a religião católica para fugir para o sertão brasileiro. Desta forma, o Monarca português não só perdia os seus vassalos, mas sobretudo, os seus aliados na luta contra outras tribos indígenas hostis, além de adentrar nas expedições no sertão brasileiro para definir novas fronteiras políticas com o rival Império Espanhol. Os indígenas manifestaram a sua posição de subalternos e explorados por outros, mas prometeram cuidar da terra, cultivar as tradições católicas e permanecer leais ao Rei, em troca de participar na escolha do administrador da sua aldeia, receber patentes militares e/ou ter acesso às armas.

A compreensão, mas não necessariamente a aceitação da própria posição na subalternidade para ser ouvido, podem ser vistos no exemplo de Francisca Lopes de Sousa. A mulher indígena, apesar de ser apoiada pelo seu poderoso pai branco, resolveu sozinha enviar

.....

Almança Vasconcelos, 15.05.1750. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 102. D. 8030.

uma petição ao monarca.[55] Parece que quando alguém se mostrava a partir da posição de subalterno, miserável e escravizado, tinha um poder de causa maior do que um homem branco quando fazia uma solicitação em favor do seu ilegítimo filho indígena. O próprio exemplo de Francisca que se considerava uma mulher branca, aponta para outro elemento importante relativo à subalternidade, a saber, que esta zona não era homogênea como foi inicialmente apresentada por Antonio Gramsci ou Ranajita Guha, mas era racial, étnica e culturalmente diversa de acordo com a teoria de G. Ch. Spivak (1983) e o conceito latino-americano de grupos subalternos. Francisca Lopes de Souza[56] e Tomás de Almeida de Albuquerque[57], ambos escravos, encontravam-se na mesma posição de subalternidade que outros escravos, e mesmo assim percebiam que eram diferentes deles por causa do seu tom de pele mais claro. Francisca, apresentando-se como uma indígena branca, mas com descendência indígena, falava de si na forma como se percebiam as filhas brancas dos ricos colonizadores portugueses. A petição de Tomás também indica que, na sua opinião, um tom de pele mais claro deveria garantir a sua liberdade, tendo ele associado a escravidão à fisionomia africana.[58] Além disso, sugeriu que ele fosse comparado a outros escravos, o que poderia significar que existiam outras formas de discriminação entre eles na subalternidade, sendo este o motivo pelo qual muitas vezes era impossível "falar" com uma voz.

Em alguns casos, a cor da pele mais clara poderia ter-lhes facilitado a saída da subalternidade, porém uma cor de pele mais escura empurrava-os de volta para lá, dificultando ainda o seu avanço social em espaços diferentes. Gregório da Silva resolveu deixar as estruturas militares, ao perceber que o fato de ser um pardo o teria impedido

55 *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa.*

56 Ibidem.

57 *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque.*

58 Ibidem.

de conseguir posições mais altas.[59] Paulo Coelho, qualificado como pardo, também temia que a sua cor de pele fosse um obstáculo para ocupar os cargos para os quais tinha competência.[60] Por ser um pardo, o Padre Cipriano Ferraz de Faria foi, afinal, excluído da Ordem de Hábito de São Pedro, em Pernambuco,[61] enquanto o Custódio da Silva Almança acreditava que este era o motivo pelo qual não lhe foi permitido o acesso às armas.[62] Pelo contrário, o fato de ser negro, ainda que livre nos termos da lei, representava uma ameaça de perda da liberdade que temia o antigo escravo Romão Gomes,[63] e que ocorreu no caso do negro livre João José.[64]

Quando se trata da cor da pele, convém explicar que, os portugueses não se definiram propriamente pela cor, mas pelas suas funções políticas administrativas ou outras funções nas colônias como comerciantes ou Senhores de Engenho. Nas petições dos grupos subalternos notaremos o termo "branco" sendo aplicado tanto na explicação da sua posição na sociedade como fizeram Francisca Lopes de Sousa[65] e Tomás de Almeida e Albuquerque,[66] como no tocante aos "Outros" registrada na petição enviada por "crioulos, pretos e mestiços". Neste caso, os "brancos" eram considerados homens corruptos, desonestos

59 *Carta do vice-rei e capitão-general do Brasil, conde de Galveas, André de Melo e Castro*, 23.03.1747. *AHU.* Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 88. D. 7232.

60 *Requerimento do índio Gregório ao rei D. João*, 20/02/1729. *AHU*. Documentação Avulsa do Maranhão. Cx. 17. D. 1722.

61 *Requerimento do padre Cipriano Ferraz de Faria*, 29.11.1732. *AHU.* Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 43. D. 3920.

62 *Requerimento dos Pardos Custódio da Silva Almança e Vasconcelos, seu irmão João da Silva Almança Vasconcelos e seus pais João da Silva Guimarães D. Paula Maria de Almança Vasconcelos.*

63 *Requerimento do Preto Romão Gomes.*

64 *Requerimento do homem Preto, João José.*

65 *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa.*

66 *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque.*

e vingativos que aproveitavam seus contatos para alcançar apenas os seus próprios fins.[67]

A teoria de Schwartz (1988), discutida neste trabalho, referindo-se à classificação social pelo grau de assimilação, não parece poder ser aplicada nestes casos.[68] Rosa Preta oriunda de uma tribo da Costa da Mina,[69] e Mariana da "Nação de Coriana" da tribo da África Ocidental da Guiné,[70] segundo a classificação do historiador americano, enquadram-se na categoria de boçais, ou seja, escravos recém-chegados que não falassem português, os quais não estavam assimilados à cultura local, o que teoricamente deverá dificultar-lhes falar a partir da posição do subalterno. Apesar disso, ambas escravas reclamaram das injustiças e violências sofridas nas casas dos seus Senhores, portanto, Rosa Preta pediu ao Monarca que ordenasse ao Vice-Rei do Brasil, Vasco Fernandes César de Meneses, a sua liberdade, a qual deveria ser resolvida por meios jurídicos,[71] enquanto Mariana solicitou que o Rei intercedesse no seu caso e lhe permitisse comprar a sua própria liberdade.[72]

Conforme observado, os grupos subalternos no Império Colonial Português não eram homogêneos. Contudo, a sua heterogeneidade parece ser em parte o resultado da política do colonizador português que, para governar um território tão vasto, teve primeiro de dividir e hierarquizar a sociedade. Uma das questões mais surpreendentes é a

67 *Requerimento dos crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes*, 14.10.1755. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 68. D. 5706; *Requerimento dos crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas*, 7.01.1756. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 69. D. 5750.

68 Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*, São Paulo 1998.

69 *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina*.

70 *Requerimento da Preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana.*

71 *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina.*

72 *Requerimento da preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana.*

falta de menção às petições resultantes das relações diretas e amistosas entre os indígenas e os africanos. Dentre os remetentes individuais, encontram-se negros africanos e indígenas, ou seus descendentes das relações com os brancos. Manuel da Cruz era casado com uma mulher branca[73], Francisca Lopes de Sousa, filha de um homem branco e de uma indígena;[74] Teodoro Gonçalves Santiago era filho de um homem branco e de uma mulher negra;[75] Antónia Coelha deu à luz a uma "mulata", provavelmente de um homem branco[76] e, ao final, a mameluca Apolônia era filha de um casal europeu-indígena.[77] Entre as petições enviadas em conjunto, podemos encontrar as enviadas somente pelos indígenas que viviam em aldeias missionárias, ou aquelas enviadas por "crioulos, pretos e mestiços",[78] isto é, descendentes de um branco e um indígena e/ou africana. Assim, podemos constatar que a cor do branco europeu era um elemento que interligava diferentes grupos sociais. Nos documentos, não foram explicadas as origens da Rosa Cafuza, cujo "sobrenome" se referia a uma descendente de negros e indígenas,[79] nem ao menos foi justificado o porquê do indígena Lourenço ser considerado negro pelos membros do Conselho Ultramarino.[80]

73 *Requerimento de Manuel da Cruz.*

74 *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa.*

75 *Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago.*

76 *Requerimento de Antónia Coelha.* 5/11/1734. *AHU*. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 27, D. 2209.

77 *Requerimento da Mameluca Apolônia em seu nome e de seus filhos*, 26.05.1751. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 32 D. 3047.

78 *Requerimento dos crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes*; *Requerimento dos crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas*.

79 *Requerimento da Rosa Cafuza*, 12.02.1734. *AHU*. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 16. D. 1484.

80 *Requerimento do índio Lourenço da Gama.*

A política de "dividir para reinar" também foi visível nas petições de ambos os grupos sociais que requeriam privilégios por terem lutado contra outros subalternos. Afinal, os "crioulos, pretos e mestiços" reclamavam dos escravos, ciganos, contrabandistas e indígenas mansos, chamando-os pessoas de má consciência e gananciosas. Sendo assim, prometeram combater tais grupos e proteger os caminhos às regiões mineiras, desde que conseguissem o acesso às armas.[81] O negro João dos Santos Bezerra admitiu por sua vez, que ao longo do seu serviço militar estava adentrando no sertão brasileiro, contudo sabe-se que tais expedições envolviam a procura de ouro, o estabelecimento de novas fronteiras políticas e a captura de "índios hostis".[82] O negro António Fernandes Passos confessou expressamente que, durante o seu serviço militar, esteve atacando e capturando os mocambos onde viviam os escravos fugitivos.[83] Sabe-se também que tais aldeias foram atacadas por indígenas, como foi o caso do pai de Lázaro Coelho de Sá, que se envolveu militarmente na revolta mais sangrenta contra os escravos rebeldes no Quilombo dos Palmares.[84]

Assim pode concluir-se que as relações entre os africanos, ou seja, afro-brasileiros e os indígenas, não eram desejadas pela metrópole de Lisboa. Infelizmente, as petições não explicitam que tipo de ligações mantinham os dois grupos e o que realmente pensavam uns dos outros. Por outro lado, constatei que, conforme a teoria dos grupos subalternos latino-americanos, existiam alguns mecanismos

81 *Requerimento dos crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes*; *Requerimento dos crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas.*

82 *Requerimento do Pardo João dos Santos Bezerra ao ouvidor-geral do Maranhão, Francisco Raimundo de Morais Pereira*, 11.11.1744. *AHU*. Documentação Avulsa do Brasil-Geral. Cx. 9. D. 793.

83 *Requerimento de Antônio Passos*, 17.01.1720. *AHU*. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 29. D. 2572.

84 *Requerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá.*

"de cima para baixo" que promoviam políticas de "dividir para reinar", salvo que o próprio agenciamento do sujeito não fosse necessariamente negado. O elemento de maior relevância foi o sistema judicial português nas colônias, cujas decisões podiam ser contestadas tanto pelos indígenas como pelos africanos. No caso dos primeiros, havia um sistema judicial bem desenvolvido no norte do Brasil com a possibilidade de recorrer à Junta das Missões ou ao Conselho Ultramarino. Os africanos, por outro lado, mesmo enquanto escravos, estavam sujeitos às mesmas instituições e tribunais que o resto da população "branca" residente nas colônias, como já apresentei nos casos dos escravos, Ventura Gonçalves[85] e José Moçambique[86] condenados pela Relação da Bahia. No entanto, o fato de suas petições serem tratadas por várias instituições, isso contradiz a teoria de Agostinho Marques Perdigão Malheiro (1866), que acreditava que o escravo estava reduzido a uma coisa, considerado "morto" pela lei, privado do direito de se defender e de representar seus interesses, e que ainda por cima, sua vida era uma propriedade de seu Senhor.[87]

Importa notar o crescente sentimento de solidariedade entre grupos subalternos dentro de um determinado grupo étnico-racial e a consciência da sua posição inferior em relação aos grupos privilegiados, bem como a sua crescente integração supra regional. As pessoas livres "crioulas, pretas e mestiças" consideravam-se um grupo separado por causa do seu estatuto social como cor de pele e grupo étnico. Sua integração ultrapassava as fronteiras de uma cidade e poderia envolver várias urbes vizinhas como foi o caso da sua primeira

85 *Requerimento do escravo Ventura Gonçalves*, 19.11.1740. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia. Cx. 69. D. 5839.

86 *Requerimento de José Moçambique*, 17.07.1747. *AHU*. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 90. D. 7331.

87 Agostinho Marques Perdigão Malheiro, *A Escravidão no Brasil. Ensaio Histórico-Jurídico-Social. Direito sobre os escravos e libertos*, Vol. 1, Rio de Janeiro 2008, p. 92–93.

petição, podendo também levar a uma integração mais transatlântica, enquanto comparavam sua situação com a de negros residentes em outras regiões do Brasil, ou seja, Pernambuco e Bahia, e até mesmo em outras partes do Império Colonial Português como as Ilhas de São Tomé. Neste último caso, é provável que as pessoas que lhes forneceram informações fossem clérigos que cumpriam suas missões em diferentes partes do Império. É menos provável que pudessem ter obtido tais informações diretamente dos escravos negros trazidos para o trabalho forçado nas minas daquela região onde viviam, uma vez que, no século XVIII, São Tomé perdeu a sua posição no comércio internacional de escravos para o Golfo da Guiné. Aliás, os escravos africanos no Brasil, naquela época, provinham de diversos grupos étnicos que se comunicavam consigo em várias línguas como *bantu*, *edo*, ou *kimbundo*.

Apesar das diferenças étnicas, culturais, religiosas ou linguísticas, começou a surgir um certo sentimento de apego à terra. O escravo negro Teodoro Gonçalves Santiago chamou o nordeste brasileiro de sua "pátria".[88] Os indígenas, por sua vez, falavam da terra dos seus antepassados, pais e avós, dos quais eram "senhores e donos" e que lhes eram legalmente reconhecidos em termos de sesmaria, isto é, de acordo com a legislação portuguesa (Lei das Sesmarias, 1375).

Convém ainda entender o problema de representar os grupos subalternos e da prática de falar por eles, a qual Spivak (1983) considerava injusta, alegando distorcer a imagem do sujeito colonial e resultava em "violência epistêmica". Sara Castro -Klarén (2002) era da opinião de que escrever sobre grupos subalternos por terceiros, tal como fez Francisco de Toledo em relação à civilização dos Incas, poderia assumir uma forma manipuladora.[89] No entanto, nestas peti-

88 *Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago.*

89 Sara Castro-Klarén, *Historiography on the Ground: The Toledo Circle and Guamán Poma*, in: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Ileana Rodríguez (ed.), Durham 2002, p. 145–150.

ções nota-se dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, observa-se que foram os próprios grupos subalternos que clamaram por alguém que pudesse representar os seus interesses. António Freire, de Cabo Verde, queixou-se da escassez de pessoas instruídas que soubessem ler e escrever para apoiá-los nos procedimentos administrativos e judiciais.[90] Os "crioulos, pretos e mestiços", por outro lado, acreditavam estarem sendo prejudicados precisamente porque ninguém os representava, uma vez que eles mesmos não sabiam ler nem escrever, motivo pelo qual exigiam alguém que falasse em seu nome e os aconselhasse sobre os procedimentos questões legais.[91]

O segundo aspecto importante é que aqueles que falavam em nome dos subalternos, não precisavam pertencer à "elite branca". Nota-se que, alguns anos depois, António Freire dirigiu-se para Portugal como procurador com o fim de representar os seus companheiros africanos. Entretanto, não se tem detalhes, se tal posto foi lhe atribuído oficialmente, ou se ele próprio se apresentou assim. Contudo, em Lisboa falou em nome dos negros cabo-verdianos a partir da posição de negro subalterno e antigo escravo.[92] A segunda petição enviada pelos "crioulos, pretos e mestiços" foi escrita pelo procurador pardo José Inácio Marçal Coutinho. Possivelmente foi sua ideia de solicitar ao Rei o acesso às armas para controlar as principais rotas comerciais, visto que ele mesmo pertencia às ordenanças dos homens pardos.[93]

No caso dos indígenas, estes também poderiam ser representados por alguém do seu ambiente, ou pelo menos alguém da aldeia

90 *Requerimento de escravo preto António Freire.*

91 *Requerimento dos crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes*; *Requerimento dos crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas.*

92 *Requerimento de escravo preto António Freire.*

93 *Requerimento dos crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes*; *Requerimento dos crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas.*

missionária. Os procuradores que os representavam no século XVIII, eram entre outros, José Pereira dos Santos, representante das tribos Potiguar e Tabajara[94] e Miguel Duarte, indígena de Cabelo Corredio,[95] que falou em nome dos indígenas que viviam no Rio de Janeiro e aqueles que trabalhavam nas regiões do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Nova Colônia do Sacramento. Curiosamente, Miguel Duarte tinha o direito de falar em nome dos muitos indígenas espalhados pelo sudeste do Brasil, mas quando o indígena Lázaro Coelho de Sá pretendia comandar várias aldeias na região de Pernambuco, o seu pedido foi rejeitado pelo Conselho Ultramarino, sob o pretexto da cor da pele.[96] No entanto, tal fato pode resultar da política portuguesa em controlar o Sul do Brasil para povoar estas terras com a ajuda dos indígenas, num momento de grande instabilidade da fronteira brasileira com o Império Castelhano. A região pernambucana de plantações, em contrapartida, ainda estava sob a influência da elite açucareira que despertava certa preocupação na Corte, a qual ainda lembrava do Quilombo dos Palmares, sendo um motivo para procurar descentralizar o poder e dividir os grupos subalternos.

Importa explicar que ser subalterno por causa da cor da pele ou da origem étnica nem sempre implicava falta de educação. António Ferreira Castro, que exerceu o cargo de Procurador no Tribunal de Lisboa, apesar de ser pardo, licenciou-se na prestigiada Universidade de Coimbra.[97] Ler e escrever também eram habilidades de Francisco

94 *Aviso do secretário do Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro ao governador de Pernambuco, José César de Menezes*, *AHU*. 25/06/1783. Documentação Avulsa de Brasil Geral. Cx. 25. D. 2128.

95 *Requerimento do índio Miguel Duarte, por si e como procurador dos índios aldeados no Rio de Janeiro,* 12/02/1740. *AHU.* Documentação Avulsa do Rio de Janeiro. Cx. 32. D. 3398.

96 *Requerimento do índio Lázaro Coelho de Sá*.

97 *Requerimento do procurador da Coroa e Fazenda da Capitania de Pernambuco, António Ferreira Castro ao rei D. João V*, 24/10/1747. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 66. D. 5626.

da Costa Chagas, um negro forro do Rio de Janeiro que morava em Minas Gerais,[98] de Pedro Gomes de Albuquerque, um antigo escravo negro de Manuel Gomes de Lisboa que trabalhava como escrevente para um oficial de justiça no Estado da Bahia[99], e Paulo Coelho, empregado no mesmo cargo no Estado de Pernambuco.[100] Dois indígenas da tribo Sacaca, abaitezes moacaras da aldeia de Joanes, no Norte do Brasil, também sabiam ler e escrever.

Nesta parte, pretendeu-se demonstrar que a subalternidade não equivalia ao isolamento social e à falta de interação social. O sujeito colonial não estava completamente isolado, e sua voz nem sempre era silenciada, mas seus suspiros intervinham em algumas decisões a seu favor. Havia muitos fatores jurídicos, políticos e sociais que lhes permitiam entrar em contato com outros agentes sociais de fora desta zona. No entanto, o seu agenciamento dependia de várias ligações existentes na sociedade colonial, as quais discutirei na próxima secção.

5.3. As redes sociais como agenciamento subjetivo e a consciência de relações

O pilar da sociedade em rede, segundo Manuel Castells (2012), é a "experiência" e as "relações de experiência", que ele define como ações tomadas por um indivíduo para alcançar seus próprios objetivos.[101]

98 *Requerimento de Francisco da Costa Chagas,* 17/01/1747. *AHU.* Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 48. D. 4006.

99 *Requerimento do pardo liberto Pedro Gomes de Albuquerque*, 16/11/1747. *AHU*. Documentação Avulsa da Bahia. Cx. 99. D. 39.

100 *Requerimento do índio Gregório ao rei D. João V*, 20/02/1729. *AHU*. Documentação Avulsa do Maranhão. Cx. 17. D. 1722.

101 Manuel Castells, *The Rise of the Network Society. The Information Age. Economy, Society and Culture*, Vol. 1, Oxford 1996; Manuel Castells, *The Power of Identity. The Information Age. Economy, Society and Culture*, Vol. 2, Oxford 1997; Ari-Veikko Ant-

Segundo Castells (2012), a experiência é "a influência dos sujeitos humanos sobre si mesmos, determinadas através da interação entre as suas identidades biológicas e culturais". Assim, alegou que as pessoas têm influência na formação das suas vidas, utilizando os vários recursos que têm ao seu alcance.[102]

Portanto, acredita-se que a redação e o envio de petições é uma prova de que um sujeito colonial tentou agir da sua própria forma, mesmo se o ato de escrever fosse levado a cabo por terceiros. O importante é que o subalterno oriundo das comunidades africanas e indígenas, independentemente da sua posição, estatuto social ou gênero, tentou contactar as autoridades coloniais. Para este fim, os homens e as mulheres saíam de seus lugares de residência que poderiam ter sido plantações, casas grandes e senzalas ou aldeias jesuítas. Na base das petições apresentadas, sabe-se que alguns subalternos vinham pessoalmente para apresentar as suas queixas aos diversos funcionários coloniais, levando consigo os documentos.

O exemplo mais ousado de deslocamento dentro do Império Atlântico foi do cubano João José, que atravessou o Atlântico partindo das Caraíbas, com parada em São Tomé, em seguida rumou à França e de lá para Londres alçando finalmente Lisboa, quando sua presença na Corte Real foi confirmada por meio da sua assinatura na respectiva petição.[103] Uma rota semelhante foi feita pelo marinheiro brasileiro Miguel de Sequeira, que viajou entre as duas costas do Atlântico até ao momento de ser capturado e feito cativo no Norte de África, e depois resgatado sob à ordem do monarca português, sendo provavelmente

tiroiko, *Castells' Network Concept and its Connections to Social, Economic and Political Network Analyses*, „Journal of Social Structure" 2015, Vol. 16, No. 1, p. 11.

102 Felix Stadler, *Manuel Castells. Teoria społeczeństw sieci*, Kraków 2012, p. 91.

103 *Requerimento do homem Preto, João José*.

trazido para Lisboa. É a partir da sua petição que tomei conhecimento de que tais viagens intercontinentais foram muito caras.[104]

Jorge Inácio[105] e Miguel de Sequeira[106] também percorreram a rota transatlântica entre África, América do Sul e novamente África. O primeiro, nascido em Angola e escravizado lá, foi enviado para Nova Colônia de Sacramento, e de lá foi para o Rio de Janeiro e Bahia, de onde esperava voltar para a África. O segundo foi transportado de Luanda em Angola para a Ilha das Cabras no Brasil, de onde também esperava regressar à África. Em Lisboa, desembarcaram também o negro António Freire da Ilha de Santiago de Cabo Verde[107], o indígena Lázaro Coelho do Nordeste do Brasil[108] e os indígenas Inácio Coelho, Alberto Coelho, Luíz de Miranda, Gonçalo de Sousa Menezes, Francisco de Sousa Menezes[109] e Lourenço da Gama do Norte do Brasil.[110] A mulher negra Antónia Coelha também expressou o desejo de viajar para a metrópole portuguesa do estado de Minas Gerais,[111] enquanto o forro negro Romão Gomes pretendia viajar de Lisboa para o Brasil.[112] Nota-se que o sujeito colonial se deslocava também pelo território de uma colônia. O forro negro, João de Távora operou na rota entre Rio de Janeiro e Minas Gerais,[113] a forra Sebastiana Pinta Correia entre Rio de Janeiro e São Pedro do Rio Grande do Sul,[114] enquanto o

104 *Requerimento de Miguel de Sequeira*, 14.12.1720. *AHU*. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 6. D. 574.

105 *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio.*

106 *Requerimento de Miguel de Sequeira*.

107 *Requerimento de escravo Preto António Freire.*

108 R*equerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá.*

109 *Requerimento do Índio da nação Aruwã, Inácio Coelho.*

110 *Requerimento do Índio Lourenço da Gama.*

111 *Requerimento de Antónia Coelha.*

112 *Requerimento do Preto Romão Gomes*. 24/11/1746.

113 Requerimento de João de Távora. 12/02/1727. *AHU. Documentação Avulsa de Rio de Janeiro*. Cx. 25. D. 5654.

114 *Requerimento de Sebastiana Pinto Corrêa.*

soldado negro António Fernandes Passos admitiu ter percorrido a Região Nordeste do Brasil.[115]

O efeito de tal deslocamento no espaço do Império Colonial não resultou apenas em mudanças demográficas, mas também na transferência de informação entre diferentes pessoas. James H. Sweet, historiador americano e autor de *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*, estudou a vida do influente sacerdote vodu africano Domingos Alvares, que percorreu o Brasil entre as décadas de 1730 e 1750, quer de livre vontade, quer à força, sendo por fim levado perante o Tribunal da Inquisição em Portugal.[116] O seu exemplo prova que o sujeito colonial operava como um agente social invisível, que também divulgava informações na esfera da subalternidade.

Com base nas petições discutidas, destaco como os subalternos aqui referenciados puderam comunicar-se com o outro, uma vez que sua voz subalterna pudesse ter sido "ouvida" na Corte Real. Em primeiro lugar, posso supor que, a informação já era transmitida nas plantações, na casa grande e na senzala. O negro Jorge Inácio[117] e o indígena Gregório[118] apontaram a prática ilegal dos seus Senhores brancos que persuadiam os seus escravos a se casarem com as pessoas livres, para assim poderem manter todos em casa e fazer com que uma pessoa livre africana ou indígena também passasse a trabalhar na sua propriedade. Os casamentos entre os subalternos de dois *status* sociais diferentes resultavam na transferência de informações do mundo das pessoas livres para o mundo dos escravizados. No entanto, não sabemos em que língua podiam se comunicar uns com os outros, dado que os proprietários das plantações compravam escra-

115 *Requerimento de Antônio Passos*. 17/01/1720.

116 James H. Sweet, *Domingos Álvares – African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*, Chapel Hill 2011.

117 *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio.*

118 *Requerimento do índio Gregório.*

vos de diferentes tribos africanas. No entanto, se assumirmos que, a língua de comunicação era de fato o português, compreenderemos que a imposição da cultura portuguesa aos escravos negros os privou da sua própria tradição, mas tornou possível o estabelecimento de relações entre eles. Desta forma, as informações podiam ser trocadas também entre comunidades africanas e indianas nas plantações, pois ambos os grupos eram forçados a trabalhar nas mesmas lavouras, especialmente no Norte do Brasil.

No que toca ao batismo, a Igreja Católica permitiu que os padrinhos de um escravo africano fossem os escravos pertencentes aos outros senhores. A partir do livro de batismo dos negros da paróquia de Irajá no Rio de Janeiro, fiquei sabendo que tal Alexandre, escravo de Manuel Vidal, foi batizado em 8 de março de 1705, e seus padrinhos eram o Simão, um escravo de João de Andrade Rega e a Mónica, uma escravo de Alexandre Pereira[119]

Outra forma de possibilitar a circulação de informação foi a publicação de decisões referentes à concessão de liberdade por instituições locais, como deveria acontecer no caso de Teodoro Gonçalves Santiago, cuja liberdade devia ser propriamente divulgada.[120] Mesmo que tais decisões fossem apenas escritas e não anunciadas publicamente, vale lembrar que o sujeito colonial também podia ocupar uma posição de escrivão local, tal como foi o caso de Paulo Coelho.[121] As informações relevantes também podiam ser obtidas por pessoas que ocupavam os cargos de porteiros em instituições coloniais como mostra o caso de João dos Santos Bezerra, que há anos ocupava tal cargo na Câmara Municipal de São Luís do Maranhão,[122] e Francisco da Costa Chagas que se candidatava a esta posição na cidade de Vila

119 Livro do batismo dos pretos da Paroquia de Irajá no Rio de Janeiro. *BNB*. II-32.10.17.

120 *Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago.*

121 *Requerimento do Índio Gregório.*

122 *Requerimento do Pardo João dos Santos Bezerra.*

do Ribeirão do Carmo, Minas Gerais. Este último também pretendia assumir o cargo de pregoeiro, sendo provavelmente responsável pela divulgação e realização dos leilões.[123] Assim, supõe-se que, se realmente tivesse conseguido obter esse cargo, poderia ter acesso a vários tipos de informação. No caso dos indígenas, por sua vez, o principal ou chefe local era obrigado a colaborar com os missionários em assuntos relacionados com a administração da aldeia, portanto, é provável que também tivessem acesso aos regulamentos régios e à legislação portuguesa.[124] Acredita-se que foi desta forma, que os indígenas *sacacas* da aldeia jesuíta de Joanes sabiam quais decisões relativas ao seu caso foram tomadas pelos funcionários de Lisboa, a quem ainda solicitaram acesso à toda documentação judicial.

Outro lugar onde se trocava informações e era possível estabelecer algum contato com o mundo de fora eram os portos. O negro Luis Mendes pretendia prestar serviços de reparação naval no porto africano de Cacheu,[125] enquanto o negro André Sousa trabalhava em armazéns portuários no Rio de Janeiro.[126] Já o cubano João José acompanhou o seu Senhor nas suas viagens transatlânticas, o que lhe concedeu a oportunidade de conhecer os portos de São Tomé e Rio de Janeiro. Também como membro do tripulante ou mesmo escravizado, tomou conhecimento das práticas comerciais dos quatro Impérios coloniais, nomeadamente, inglês, francês, espanhol e português. Afinal, ele próprio foi informado da possibilidade de reclamar seus direitos

123 *Requerimento de Francisco da Costa Chagas.*

124 Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Desvendando Outras Franciscas. Mulheres Cativas e as Ações de Liberdade na Amazônia Colonial Portuguesa*, „Portuguese Studies Review" 2005, Vol. 13, N.º 1–2, p. 343.

125 *Requerimento de Luís Mendes,* 20/10/1755. *AHU*. Documentação Avulsa de Guiné. Cx. 8. D. 744.

126 *Requerimento de André de Sousa, preto de Guiné, residente no Rio de Janeiro.*

à Corte Real pelos outros negros que viviam na França, e poderiam receber tais notícias de uma forma semelhante.[127]

Plantações, prisões, aldeias jesuítas e quaisquer outros lugares onde o sujeito colonial foi subordinado aos colonizadores brancos, não foram isolados. Isto é evidenciado pelas palavras do escravo negro André de Sousa, vindo do Golfo da Guiné, que usou como argumento para lhe dar liberdade o fato do Monarca ter o hábito de lidar de certa forma com pessoas escravizadas em assuntos semelhantes aos seus.[128]

O acesso à informação tornou os grupos subalternos cada vez mais conscientes da importância de estabelecer e cuidar das suas relações com a elite branca. Cada sujeito colonial representava um nó no qual as curvas da rede se cruzavam e, em conjunto com outros nós, criavam as redes coloniais do Império Português.[129] No Gráfico 3, nota-se como eram as relações étnico-raciais dos subalternos discutidos no capítulo anterior. Com base nas petições apresentadas, foram identificadas todas as pessoas que tenham sido mencionadas pelo nome do remetente. Em seguida, foram determinadas as relações do sujeito colonial com outros atores sociais e assim foi determinada a sua etnia/"raça". Apesar de os negros serem nomeados de formas distintas, decidi manter a forma de "negros" para pardos, negros, mulatos, etc. Isto porque, como notei no capítulo anterior, a terminologia não era uniforme e a mesma pessoa podia ser nomeada de diferentes modos.

O Gráfico 3, mostra um total de 242 atores sociais (nodes) com 340 relações (edges). Os brancos representaram até 73,14% de todas as relações mencionadas pelos negros e indígenas, que representaram 18,18% e 8,68%, respectivamente. Percebe-se que os "brancos" constituíam a maioria das relações oficiais na sociedade colonial. Além

127 *Requerimento do homem preto, João José.*

128 *Requerimento de André de Sousa, preto de Guiné, residente no Rio de Janeiro.*

129 Felix Stadler, *Manuel Castells*, p. 195.

disso, quase nunca houve relações oficiais entre negros e indígenas, o que confirmaria a política de "dividir para reinar". Recordemos ainda o Gráfico 1, sobre a rede de co-ocorrência relativa às relações entre africanos e indígenas entre 1642 e 1833, apresentado no capítulo anterior. A partir daí, pode-se deduzir que as redes de correspondência relativas a ambos os grupos "se cruzaram" em muitos pontos, por onde havia pontos de contato entre os dois grupos, por isso parece que estes laços poderiam ser oficialmente coloniais. Paul D. McLean (2007) apontou para a relatividade da liberdade, a qual só pode ser alcançada através da interação com o outro, portanto, um indivíduo independente, sem relações sociais, permanecia isolado. Desta forma, argumentou que, "podemos alcançar a independência e o nosso próprio conceito de independência dos elementos de identidade, que nos são impostos pelos outros, através da acumulação de múltiplos laços e da participação nas interações sociais, em muitas redes e campos culturais."[130]

O agenciamento do subalterno dependia dos seus contatos, que conseguiam estabelecer e manter com os colonizadores brancos, que poderiam ter sido seus Senhores, mas também oficiais militares, clericais, coloniais e outras pessoas pertencentes à elite e influenciaram o seu entorno. No caso dos escravos indígenas e africanos, sejam eles recém-chegados ao Brasil, seus descendentes ou locais, eles demonstraram uma consciência da sua realidade e das pessoas que formaram as redes que os envolviam. Mulheres e homens, negros, indígenas, mulatos, mestiços e outros estavam cientes de quem era o seu Senhor e qual função ocupava na sociedade, independente se fosse de caráter administrativo, religioso ou militar. Determinar a sua posição através da posição do seu Senhor não necessariamente provou apenas uma relação paternalista entre os dois lados, mas ajudou a negociar o seu

130 Paul D. McLean, *The Art of the Network. Strategic Interaction and Patronage in Renaissance Florence, Politics, History, and Culture*, Durham 2007, p. 2.

lugar subalterno na rede. Tal conhecimento poderia abranger tanto a história da sua própria família como a da família dos seus proprietários, assim como foi o exemplo da Francisca Lopes de Sousa, revelando o histórico da sua família que vivia no sertão brasileiro.[131] Alguns até sabiam o nome do traficante de escravos que os trouxe ao Brasil, por exemplo, Rosa Preta.[132] As petições deles provam que a escravidão não significava isolamento no sentido político-administrativo, sendo que as suas vidas não dependiam apenas da boa vontade dos colonizadores portugueses, nem o seu mundo se limitava ao microcosmos que era a casa grande e senzala. Afinal, o futuro deles poderia ser negociado tanto pelo Monarca e a Corte Real como pelos representantes das colônias, entre eles, os vice-reis, governadores, ouvidores, provedores, juízes e outros. Inclusive sendo vendidos para outras capitanias, o que não interferia nos contatos com as pessoas de diferentes níveis, fato comprovado pelo exemplo de Teodoro Gonçalves, vendido como escravo em Pernambuco. Teodoro ficou informado da sua liberdade pela esposa do seu senhor, e esta ficou sabendo graças às cartas que recebeu dos jesuítas residentes no nordeste do Brasil.[133]

Os africanos e os indígenas livres, supostamente deviam ter mais liberdade para moldar as suas vidas, porém, o seu futuro sempre dependia das relações que estabeleciam e mantinham com a elite branca. As relações entre os dois poderiam ser amigáveis ou hostis, contudo, os subalternos sempre foram inferiores aos europeus. Tal subordinação tiveram que enfrentar os homens negros forros como João de Távora[134] e Manuel da Cruz[135], cujos quais perderam a terra, a propriedade, a profissão e a dignidade por decisão injusta tomada pelos homens poderosos que ocupavam os cargos administrativos ou

131 *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa.*
132 *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina.*
133 *Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago ao rei.*
134 *Requerimento de João de Távora. 12/02/1727.*
135 *Requerimento de Manuel da Cruz.*

eclesiásticos. Entretanto, em alguns casos, conseguiram negociar as suas posições com outros homens brancos que prestaram testemunho da sua impecável atitude. Alguns clérigos expressaram as suas opiniões a respeito de Manuel da Cruz,[136] enquanto um juiz da Relação da Bahia depôs um depoimento sobre o negro Pedro Gomes de Albuquerque[137]. Procedimentos semelhantes foram seguidos pelos indígenas, em que tiveram anexados às suas petições os certificados emitidos por clérigos, juízes, governadores e membros da infantaria. Os indígenas, por sua vez, foram elogiados pela sua obediência às ordens e fidelidade ao serviço prestado. Nota-se que o serviço militar fez com que os subalternos livres pudessem entrar em contato com os mais altos funcionários coloniais, tais como vice-presidentes, arcebispos e governadores gerais.

Até agora, tem se discutido como os grupos subalternos mantinham diversos contatos com a administração portuguesa, no entanto, convém também deduzir como este contato tem sido lembrado do outro lado e se os funcionários coloniais podiam realmente consolidar uma espécie de ligação entre a subalternidade e o poder colonial. Com base nas petições discutidas, já sabemos que estas realmente atendiam os subalternos com os quais estabeleciam relações diretas. Da correspondência do Ouvidor-Geral do Pará, Manuel da Fonseca ao Governador deste estado, José da Serra, por sua vez, fiquei sabendo que, em 1735, o próprio Fonseca conversou com um escravo, assim como demonstram as seguintes palavras escritas na sua carta:

> aqui veio um dia destes, um negro por nome Paulo com a petição inclusa dizendo também de boca ser escravo de um daqueles culpados por moeda falsa que vieram presos do Rio de Janeiro, e a quem parecesse se deu sentença de confisca-

136 *Requerimento de Manuel da Cruz.*

137 *Requerimento do pardo liberto Pedro Gomes de Albuquerque.*

> ção de bens, por cuja razão parece deve pertencer este negro, como ele diz, a Câmera Real.[138]

Nota-se que os escravos eram recebidos pelos funcionários coloniais aos quais entregavam pessoalmente as suas petições. Convém assinalar que o escravo Paulo veio sozinho para esta ouvidoria e não foi acompanhado por nenhum procurador privado, advogado, ou outro representante "branco" que falaria pelo seu nome. Também surpreende o fato de que ele sabia da sentença proferida contra o seu mestre e estava ciente das consequências que também se aplicariam a ele. A seguir, descobre-se que o seu nome completo era Paulo da Costa, e que o seu mestre era António dos Santos Branco. Na sua petição, pediu às autoridades para que a entregassem à administração portuguesa que, devido à confiscação dos bens do seu Senhor, ele seria vendido a um homem de negócios chamado Plácido Tavares. O Ouvidor-Geral Manuel Antunes da Fonseca admitiu que, "ouvindo um e outro e também o negro", decidiu atender o pedido de Paulo e depois informou ao Monarca que, "me convenci com algum fundamento serem verdadeiras as suas expressões e me resolvi mandar fazer sequestro nele"[139]. Destarte, Paulo da Costa foi encaminhado para o Tesoureiro do Fiscal, enquanto todos os seus documentos, incluindo a petição, foram enviados para a Corte Real em Lisboa.[140] Assim, as ações tomadas pelo escravo negro para não ser vendido ao novo proprietário, acabaram sendo bem sucedidas para ele.

Por outro lado, não tenho certeza se o comparecimento do escravo em determinada instituição resultou por sua própria inicia-

138 *Ofício do ouvidor-geral da capitania do Pará, Manuel Antunes da Fonseca, para o governador e capitão-geral do Estado do Maranhão, José da Serra*, 5.08.1735. *AHU*. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 18. D. 1646.

139 Ibidem.

140 *Carta do ouvidor-geral da capitania do Pará, Manuel Antunes da Fonseca para o rei D. João V*, 1.10.1735. *AHU*. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 16. D. 1684.

tiva e refletiu o seu agenciamento subjetivo ou aconteceu apenas na sequência da prisão de seu Senhor que lhe deu mais liberdade impulsionando tal ação. Ademais, deve-se também lembrar que, às vezes, a assistência jurídica e o atendimento dos subalternos podiam ser intencionalmente dificultados, enquanto os advogados e os procuradores podiam ser silenciados e afastados dos casos.[141]

Vejamos agora outro exemplo de um escravo que se queixava de ser escravizado, apesar de ser livre. Um dia, um escravo resolveu se apresentar ao Desembargador Intendente do Ouro e Diamante com seu Senhor. Por conseguinte, o oficial ordenou que o seu Senhor fosse preso, mas depois libertou-o sob fiança, contra o qual a decisão manifestara o juiz ordinário e o ouvidor.[142] Sabe-se também que o próprio Monarca intervinha em assuntos relativos aos seus súbditos, independentemente da cor da pele ou do seu estatuto social. Em 1740, o próprio Monarca informou aos funcionários do Estado do Pará que um certo mameluco chamado Lourenço Amorim, foi libertado da prisão onde estava detido por António Dornelos, e que os documentos deste caso foram entregues pelo Rei nas mãos do Ouvidor-Geral interino do Pará, Salvador da Sousa Rebello.[143] Em 1759, por sua vez, o Monarca ordenou a execução de sua decisão a respeito de uma petição enviada por um homem negro chamado Manuel de Souza Porco. Em resposta, o Governador do estado de Minas Gerais informou ao Rei que trataria do assunto pessoalmente durante a sua viagem a Sabará.[144]

141 Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano*, p. 228–229.

142 *Carta do ouvidor-geral do Serro Frio, Custódio Gomes Monteiro. D. João V*, 9.09.1746. *AHU*. Avulsos do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 39. D. 4065.

143 *Provisão (cópia) do rei D. João V para o escrivão da Ouvidoria-Geral da capitania do Pará, Manuel Pais de Andrade*, 26.04.1750. *AHU*. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 23. D. 2178.

144 *Carta de José Antônio Freire de Andrada, governador das Minas*, 13.11.1759. *AHU*. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 74. D. 43.

Nem sempre e nem todos os funcionários coloniais quiseram atender aos pedidos enviados pelos subalternos. Alguns deles tiveram um certo preconceito em relação aos povos africanos, entre os quais destaca-se, Luís Cesar de Meneses, o Governador do Rio de Janeiro (1690–1693), o Governador de Angola (1697–1701) e o Governador-Geral do Brasil (1705–1710). No Brasil, foram denunciados alguns dos pedidos de escravos, alegando que eles obtiveram dinheiro para comprar sua liberdade por meio de crime, assalto ou prostituição. Suspeitava-se que alguns deles praticavam a tradição africana de calundu e lançavam um feitiço sobre os seus Senhores. Além disso, expôs que os escravos, cujas petições de liberdade foram rejeitadas pelos Tribunais brasileiros usavam bruxaria para persuadir os "brancos" com os quais mantiveram contatos sexuais para que representassem os seus interesses em Lisboa. Meneses criticou o fato de estes terem usado argumentos sobre a sua pobreza, maus tratos ou falta de vontade por parte dos seus mestres para lhes conceder liberdade a fim de despertar a compaixão do monarca português. Portanto, exigia-se das pessoas que conheciam tal escravo, para que prestassem testemunho e apresentassem a sua versão dos acontecimentos.[145]

Nota-se, porém, que os filhos do Governador, sobretudo, Vasco Fernandes Cesar de Meneses, que ocupou o cargo de Vice-Rei do Brasil entre 1720 e 1735, apoiou os pedidos de alguns subalternos, apresentados no capítulo anterior, incluindo a petição do negro António Fernandes, que se queixava de "maus tratos", do negro António Pereira da Conceição que pediu um posto nas Ordenanças de Homens Pretos, e a dos indígenas da aldeia de Santo António de Jaguaripe que denunciaram aqueles que ilegalmente lhes tiraram suas terras. Assim, podemos assumir que os preconceitos do pai contra as comunidades africanas não influenciaram posteriormente a decisão tomada pelos seus filhos.

145 Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano*, p. 216.

Sobre o Governador, D. João V pediu em carta que, "nas causas dos Índios se procede sumariamente sem aquelas formalidades que se usam nas outras demandas, para evitar os passos que eles como pobres não podem dar". Em resposta, o Vice-Rei informou que costumava fazer assim nos casos de petições enviadas por indígenas que viviam em aldeias missionárias, com o fundamento de que, "se fazem dignos de lástima e com miseração", mas em caso particular, pretendeu proceder a uma investigação adicional.[146]

A estratégia que o Reino de Portugal aplicava com os povos indígenas, foi também exposta por Filipe Luís de Almeida, Procurador dos Índios no Colégio dos Jesuítas em Lisboa. Em sua opinião manifestada acerca do indígena Lourenço da Gama, que admitiu conhecer não só de vista, mas também conversou com ele muitas vezes durante um período de oito anos, revelou que a razão para conceder vários privilégios, títulos e ofícios aos indígenas era "sendo o principal motivo de todas estas mercês (…) radicar na fé católica estas novas plantas para que nela cresçam e perseveram com gosto colhendo juntamente o fruto de ter mais vassalos que por meio tão suave se podem reduzir facilmente a servidão de Vossa Majestade". Outra estratégia era de dar "estímulo aos mais [índios] para que perseverassem na fé católica e empreendessem ações (...) em utilidade do estado do Maranhão, pois é certo que este não se pode se manter sem ajuda dos índio."[147]

De uma carta enviada por um jesuíta anônimo, sabe-se que, algumas tribos indígenas brasileiras também buscavam um "pacto" com os portugueses e negociavam seus próprios termos de tal aliança pessoalmente com os oficiais coloniais. Em agosto de 1720, veio a Maranhão um indígena chamado *Tapacor*, proveniente de uma tribo hostil aos portugueses, que era a tribo *Cahicahi*, acompanhado por três "índios", sendo todos nomeados por um chefe local chamado

146 Carta régia. II-31-3-19. N.1. *BNB*.

147 *Requerimento do Índio Lourenço da Gama.*

Horikirijú. Estes "índios" vieram com objetivo de estabelecer umas relações pacíficas com os portugueses e propor-lhes uma luta conjunta contra *Aranhi*, além de solicitar ainda um clérigo para ajudá-los a estabelecer-se numa aldeia missionária. Segundo o que foi descrito pelo jesuíta, foram os *Cahicahi* que tomaram a iniciativa de estabelecer uma "amizade" com os portugueses para quem, tal aliança serviu para divulgar o evangelho, além de ser uma forma de conquistar a tribo indígena inimiga "pela força ou por gentileza". Sabe-se também que o Governador do Maranhão, Bernard Pereira de Berredo e Castro conversou com o indígena *Tapacorá*. Segundo os jesuítas, os "índios" eram vistos como "filhos perdidos" que, ao contrário dos turcos que eram inimigos do catolicismo e dos portugueses, os nativos brasileiros eram apenas inimigos dos portugueses e não da Igreja, pelo que se acreditava que ainda era possível convertê-los.[148]

A posição social dos grupos subalternos apresentados como os nós (*nodes*) numa rede pode, entretanto, ter sido uma consequência da criação de ligações (*edges*) com outros nós. Manuel Castells (2012), acreditava que, foram estas ligações que permitiram a nós se criarem e se definirem uns com os outros.[149] Destarte, supõe-se que, independentemente da posição social, cor da pele ou o gênero do subalterno, todos estavam "enraizados" na estrutura da rede. O "conceito de enraizamento", criado por Mark Granovetter (1985), referia-se principalmente aos agentes econômicos que acreditavam que suas decisões eram tomadas de acordo com as redes existentes.[150] A nível social, Granovetter (1985) afirmou que as ações de um indivíduo de-

148 Carta de um jesuíta a Sua Majestade, 12.2.6. N.5. *BNB*.

149 Felix Stanler, *Manuel Castells*, p. 203.

150 Anna Kołodziejczak, *Rolnictwo czy węgiel brunatny – utylitarność zasobów w rozwoju lokalnym gminy Krobi*, „Studia Obszarów Wiejskich" 2016, nr 44, p. 126.

pendiam das relações sociais e que suas escolhas eram resultantes das mudanças de interações.[151]

De fato, cada uma das petições dos subalternos discutidas ao longo deste trabalho, poderia ser analisada a partir da perspectiva baseada não só nas suas relações diretas com os outros nós, mas também em cada relação subsequente, para entender como a estrutura de rede afetou o agente individual. A sociedade colonial não se baseava apenas em hierarquias rígidas, onde os elementos desprovidos de sua própria identidade eram definidos pelo conjunto, mas como uma sociedade em rede moldada pelas relações mútuas entre diversos atores sociais.[152] Lembra-se que, as ligações entre os vários atores sociais têm sido destacadas na petição enviada pelos "crioulos, pretos e mestiços" moradores de cidades próximas as Minas Gerais, que apontaram para uma de rede de ligações entre os comerciantes brancos e as autoridades locais, juízes, governadores e outros funcionários que apoiavam uns aos outros.[153]

Vejamos agora os nós selecionados a partir de algumas petições de subalternos em questão. Em sua petição, Rosa Cafuza reclamou que as decisões acerca da sua liberdade foram muito arbitrárias porque diferentes governadores tomaram decisões contraditórias sobre um mesmo caso.[154] Entretanto, ela não sabia que João Severino Chaves que a assediava, estava ligado pelas relações do conflito com outros nós importantes desta rede, incluindo Domingos Serrão de Castro, membro da Câmara de Belém, o qual era acusado de relações incestuosas com sua filha, a quem privou da virgindade. Chaves queixou-se dele

151 Mark Granovetter, *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness*, „American Journal of Sociology" 1985, Vol. 91, No. 3, p. 481–510.

152 Felix Stadler, *Manuel Castells*, p. 203–204.

153 *Requerimento dos crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes*.

154 *Requerimento da Rosa Cafuza.*

para o Ouvidor-Geral do Pará, Francisco de Andrade Ribeiro.[155] O que não sabemos é que tipo de relações mantinha João Severino Chaves com os demais nós da rede, ou seja, os Governadores de Grão-Pará e do Maranhão, e estes com os nós cujos quais ele mantinha relações conflitantes. Talvez a decisão a favor de Rosa Cafuza, não tenha sido apenas o resultado de um ato de misericórdia, mas sim de vínculos políticos entre os diversos atores sociais. Nota-se também que, o homem para quem Rosa queria continuar trabalhando, João Cordeiro Vilela, manteve boas relações com o Governador do Maranhão, João da Maia da Gama, o qual aprovou suas terras. Curiosamente, Cordeiro Vilela descreveu as pessoas escravizadas que trabalhavam em suas plantações como servos e não como escravos, o que explicaria a condição de Rosa Cafuza, que apesar de ser escrava, se considerava livre de natureza e de todo tipo de escravidão, além de declarar ter amado o seu Senhor e sua esposa.[156]

No caso da forra livre Sebastiana Pinta Correia, a decisão de mandá-la do Rio de Janeiro para o Sul do Brasil, foi tomada por José da Silva Pais, um Governador daquelas regiões localizadas no Sul do Brasil. Sebastiana, por sua vez, julgou esta decisão ser tomada sem qualquer fundamento, o que resultará em alguma conspiração.[157] Contudo, vale entender se tal veredicto não resultou de outras relações em nível de nós sucessivos. Em primeiro lugar, importa explicar que, Silva Pais estava convencido de que o Rio Grande de São Pedro, era uma região do Brasil pouco povoada e tinha uma localização estratégica para Portugal poder manter a Colônia de Sacramento, a qual foi

155 *Carta do ouvidor-geral da Capitania do Pará, Francisco de Andrade Ribeiro*, 20.09.1728. *AHU*. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 11. D. 986.

156 *Requerimento de João Cordeiro Vilela*, 06.02.1729. *AHU*. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 11. D. 1018.

157 *Requerimento de Sebastiana Pinto Corrêa.*

disputada com a Espanha até o Tratado de San Ildefonso em 1777.[158] Assim, o oficial insistiu que fosse necessário promover o assentamento nesta região, portanto garantiria o direito à terra e às armas às famílias dispostas a viver nesta região. A sua visão foi inicialmente apoiada pelo Conselho Ultramarino em Lisboa que viu a possibilidade de estabelecer fronteiras entre Espanha e Portugal na América do Sul. Até o final da sua estadia no Brasil, em 1747, Silva Pais acreditava fortemente na sua visão de promover a colonização no Sul do país, embora nem sempre fosse apoiada por Lisboa.[159] Pode-se, portanto, assumir que o exílio de Sebastiana fez parte da sua política da colonização através da povoação no Rio Grande de São Pedro. Além disso, o referido caso amoroso da Sebastiana com um homem casado da Infantaria e os ressentimentos de uma ciumenta esposa constituíram um pretexto para deportá-la para o Sul como castigo. Embora o Conselho Ultramarino tivesse decidido a favor da mulher negra, não sabemos se isso se sucedeu por ela ser uma mulher miserável ou, porque tal decisão era contra a política de Silva Pais, que, além dos conflitos armados com os espanhóis, provocou várias guerras diplomáticas e políticas com diversos funcionários, inclusive Gomes Freyre de Andrade que gozava de grande confiança do Monarca português.

João José,[160] ilegalmente escravizado, não sabia que o homem que o privou de sua liberdade, Domingos Luís Coelho, mantinha relações conflituosas com os outros clérigos da Ilha de São Tomé e Príncipe. De fato, os opositores de Luís Coelho juntaram à sua volta os escravos fugidos dos seus Senhores, pretos forros e soldados "criminosos", os quais queriam empregar para uma possível revolta

158 Moysés Vellinho, *Brigadeiro José da Silva Pais – Fundador do Rio Grande do Sul*, „Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros" 1969, N.º 7, p. 21.

159 Ibidem, p. 27-28.

160 *Requerimento do homem Preto, João José.*

contra outras autoridades.[161] Portanto, importa considerar que talvez a escravização de João José não ocorreu na sequência do emergente preconceito racial, mas, em decorrência das disputas entre os sucessivos nós da sua rede.

Os mal-entendidos entre os vários atores sociais estarão sempre avaliados ao nível dos nós subsequentes como vemos no caso de António Fernandes, escravo negro do carmelita Manuel de Madre de Deus.[162] Os dois foram acusados de terem cometido um homicídio e António se queixava de maus tratos na prisão. No entanto, esse episódio coincidiu com as acusações gerais de Lisboa contra os carmelitas no Brasil, criticando veemente o comportamento imoral deles, a falta de disciplina, o desrespeito mostrado aos seus superiores e a fuga de um mosteiro para outro. Acreditava-se que isso se devia à grande distância da Ordem dos Carmelitas, situada em Lisboa, e que, portanto, não conseguia controlá-los de longe. A petição de António Fernandes foi atendida pelo Conselho Ultramarino em Lisboa, em 1723. Alguns anos depois, D. João V, enviou o Padre Boaventura da Conceição ao Brasil para este disciplinar o clero, visto que os mesmos serviriam como se fossem funcionários públicos. Como resultado disso, em 1727, Manuel de Madre de Deus foi acusado de se ter beneficiado na plantação da Ilha das Fontes, de viver em coabitação com uma viúva chamada Helena de Lima e de ter ordenando o assassinato de Manuel Guedes de Brito e um escravo dele. Recordemos também que o negro António Fernandes tinha-se comprometido anteriormente a indicar os enterros dos escravos assassinados pelo carmelita.

Em 1730, Manuel de Madre de Deus foi excluído da ordem e condenado à prisão perpétua. Por outro lado, Boaventura da Conceição começou a sua carreira como clérigo no Brasil, eleito o Prior da

161 *Carta do governador da ilha de São Tomé, D. José Caetano Souto Maior*, 20.03.1738. *AHU*. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 711.

162 *Parecer do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do escravo do ex-provincional carmelita Manuel de Madre de Deus queixando-se de maus tratos.*

Ordem dos Carmelitas na Bahia, em 1733. Contudo, a disputa entre os que apoiavam o Conceição e os que apoiavam Manuel de Madre de Deus durou vários anos. Curiosamente, o recurso interposto por Madre de Deus foi depois aceite por um juiz em Lisboa, permitindo que regressasse com a autorização ao mosteiro, absolvido no ano seguinte. Destarte, Boaventura da Conceição foi condenado ao exílio. O historiador brasileiro Roberto da Silva Ribeiro (2010) que analisou este caso, identificou aqui uma ampla rede de intrigas baseadas em interesses pessoais. O historiador questionou o procedimento da Corte Real que estava fortemente envolvida neste caso e, ainda, tomou decisões contraditórias ao longo de vários anos. Ribeiro apontou também para a atitude absolutista do Monarca português, que tinha o direito exclusivo de interferir na vida dos seus súditos.[163]

No entanto, os seguidores da teoria da rede afirmam que nenhum nó conseguiria resolver conflitos resultantes das interações na rede por si só. Acredita-se que, "estes conflitos são resolvidos por negociação entre os participantes da rede ou por referência a autoridades externas comumente aceitas".[164] Assim sendo, não deveria existir nenhum ator social que fosse o único capaz de impor sua vontade a outros atores sociais. Portanto, na próxima seção, trarei reflexões acerca de D. João V, se tal senhor mostrou as qualidades de um Monarca absolutista, e se ele foi capaz de agir e influenciar toda a rede através das suas decisões. Talvez as políticas que ele seguiu para alavancar, tenham sido moldadas pelos diferentes elementos determinados por meio da interação.

163 Roberto da Silva Ribeiro, *O Caso do Frei Manuel da Madre de Deus Notas sobre um Processo Eclesiástico na Bahia do Século XVIII*, „Varia Hist" 2010, Vol. 26, N.º 43, p. 301–312.

164 Felix Stadler, *Manuel Castells.*

5.4. Os mecanismos decisórios durante o reinado de D. João V

Importa aqui se concentrar nos mecanismos de decisão no reinado de D. João V. Ainda, cabe citar Spivak (2010) em que sugeriu que a chave para entender a sociedade pós-colonial era também entender os mecanismos de dominação adotados pelo Estado colonizador. O importante, portanto, não era apenas entender "a margem colonial ou a prática da marginalização, mas no que essas práticas foram construídas numa perspectiva mais ampla".[165]

O reinado de D. João V ganhou uma dimensão caricatural, tanto na historiografia portuguesa como brasileira[166], sendo acusado de incompetência pelo esbanjamento do ouro brasileiro, do catolicismo exacerbado e da vulnerabilidade para com as mulheres, especialmente as freiras. Seu reinado foi julgado principalmente do ponto de vista da participação de Portugal na Guerra da Sucessão Espanhola, das relações diplomáticas exageradas com o papado e do excessivo controle fiscal no Brasil. As sucessivas gerações criticaram a sua prodigalidade e o desperdício do ouro em investimentos excessivos nos edifícios religiosos ou políticos. O seu governo foi visto como absolutista, até porque nunca convocou uma sessão das Cortes e, desde a década de 1720, gradualmente veio reduzindo o poder do Conselho de Estado. Além das tendências absolutistas na Europa oitocentista, havia o afluxo maciço de ouro do Brasil para Portugal contribuindo para que Lisboa se tornasse mais potente em relação às suas periferias. Acredita-se, assim, que a política de fortalecimento do poder real já foi praticada

165 Gayatri Chakravorty Spivak, *Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value*, in: *Literary Theory Today*, Peter Collier, Helga Geyer-Ryan (eds.), Ithaca 1990.
166 Rodrigo Bentes Monteiro, *O Rei no Espelho. A Monarquia Portuguesa e a Colonização da América 1640–1720*, São Paulo 2001, p. 314.

pelos predecessores de D. João V, enquanto a primeira doutrina real oficial só foi emitida por seu sucessor D. José I.[167]

A segunda crítica feita a D. João V, foi a dependência política dele em relação aos seus conselheiros. O Monarca não consultava as suas decisões com o Conselho de Estado, mas colaborava apenas com aqueles funcionários que ele considerava confiáveis ou aqueles que ele próprio escolheu para seu círculo, entre estes se encontrava o Cardeal D. João da Mota, o Inquisidor D. Nuno da Cunha e o Padre Gaspar da Encarnação e Secretário Alexandre Gusmão. Muitas vezes consultava também o seu conselheiro de maior confiança, o secretário de Estado da Marinha e Ultramar Diogo Mendonça Corte Real, com quem se reunia duas vezes por dia. Cada reunião durava até duas ou três horas e a decisão estava baseada nas opiniões de outros conselheiros e membros do Conselho Ultramarino.[168] Além disso, as audiências reais eram realizadas três vezes por semana, durante as quais D. João V recebia todos, independentemente do seu estatuto social ou cor de pele. Os historiadores contemporâneos afirmam que D. João V era independente e nem sempre aceitava as decisões votadas durante as reuniões, já Diogo Mendonça Corte Real era apenas seu conselheiro executivo, sem a possibilidade de influenciar significativamente nas decisões do Rei.

Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva (2009), autora da biografia do Rei D. João V – os historiadores do século XVIII, foram muito menos críticos do que os seus sucessores positivistas. Entre aqueles que tinham opiniões elogiosas sobre o Rei, estava o historiador e poeta brasileiro, Sebastião da Rocha Pita, autor de "História da América Portuguesa" (1730). Este chamou a atenção para as características positivas do caráter de João V, sobretudo para a sua grande devoção e generosidade, que os historiadores do século XIX, por sua vez, consideravam

167 Luís Ferrand de Almeida, *Motins Populares no Tempo de D. João V: Breves Notas e Alguns Documentos*, „Revista de História das Ideias" 1984, vol. 6, p. 321–343.

168 Maria Beatriz Nizza da Silva, *D. João V*, Lisboa 2009, p. 177–181.

uma falha. Oliveira Marques (1879), autor de "História da Civilização Ibérica", criticou a paixão do Rei pelo esplendor e o fato de ter "perdido a cabeça por todas as mulheres", enquanto Ribeiro Guimarães (1872), autor de "Summario de Vária História" foi da opinião que o desperdício do Monarca contribuiu para a crise política subsequente. Ao final do século XIX, Manuel Bernandes Branco explicou que as deficiências do Rei refletiam numa sociedade Oitocentista caracterizada pelo fanatismo religioso, portanto, eram deficiências da própria época. Opinião semelhante foi defendida por Teófilo Braga, político, escritor e segundo presidente da República Portuguesa em que sublinhou que a mentalidade dessa sociedade era muito moldada pela religião. Durante a década de 1930, Eduardo Brazão explicou que a construção de uma imagem negativa de D. João V, estava fortemente ligada às disputas ideológicas entre monarquistas e republicanos, e a crítica ao seu reinado era uma crítica à Monarquia como um regime político.[169]

A seguir, pretenderei comparar a visão absolutista de D. João V, discutida acima, à rede de correspondência que somos capazes de recriar a partir da nossa base de dados (Veja Gráfico 4, e Gráfico 5). A circulação da correspondência administrativa entre o Monarca e suas colônias pode constituir um elemento na avaliação de como o monarca poderia tomar decisões sobre seu Império. A cor vermelha indica relações diretas entre o Monarca e outros atores sociais, enquanto a cor azul indica relações indiretas que só se tornaram possíveis através da relação do Rei com o seu entorno mais próximo. Em primeiro lugar, nota-se que a troca de correspondência durante o reinado de D. João V, foi muito mais intensa que durante o reinado de seu pai D. Pedro II, e muito mais centralizada que durante o reinado de seu filho D. José II.

D. João V manteve-se no centro da rede de correspondência, mas neste caso não posso falar de uma rede centralizada, onde o ator principal está diretamente ligado a todos os nós da rede. Nas três redes dos Monar-

169 Maria Beatriz Nizza da Silva, *A Luta Pela Alforria*, p. 11–16.

cas portugueses, eles agiram como o agente social mais ativo. Contudo, o acesso aos nós subsequentes existentes no seu Império Atlântico só foram possíveis indiretamente, através dos seus funcionários coloniais, o que não significa que os Monarcas não puderam usar a sua posição para moldar a rede. Acrescenta-se que os documentos foram também dirigidos aos secretários do Conselho Ultramarino, Manuel Caetano Lopes de Lavre, André Lopes de Lavre e António Guedes Pereira, bem como ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real.

A tabela abaixo, mostra as medidas básicas das redes sociais, as quais se referem ao tamanho, número de "maiores elementos conectados", média e densidade da rede. No caso das redes de correspondência, o tamanho refere-se ao número total de documentos enviados (*out-degree*) e recebidos (*in-degree*). O número dos "maiores elementos conectados", é também o número dos atores sociais conectados. A média é usada para medir o número de ligações (*edges*), isto é, as relações em comparação com o número de nós (*nodes*), ou seja, os atores sociais, enquanto a densidade é o número de todas as ligações existentes em relação ao número de ligações possíveis.[170]

Tab. 8. As medidas básicas da rede de correspondência sob o reinado de D. Pedro II, D. João V e D. José I

Monarca	Tamanho	Número de „Maiores Elementos Conetados". (*Largest Connected Component*)	Número de ligações recíprocas (*avarage degree*)	Densidade (*density*)
D.Pedro II	611	542 (89%)	2.14	0.0035
D.João V	8,279	8,150 (98%)	2.36	0.0003
D. José I	7,869	7,734 (98%)	2.57	0.0003

Fonte: Elaboração própria.

170 Agata Błoch, Demival Vasques Filho, Michał Bojanowski, *Networks from Archives: Reconstructing Networks of Official Correspondence in the Early Modern Portuguese Empire*, „Social Networks" 2020, September.

Estas medidas apontam para uma rede de correspondência muito bem interligada no Império Português do Atlântico que atingiu 98% durante o reinado de D. João V. O número de ligações recíprocas também é muito estável e aumenta de forma ligeira durante o reinado dos três reis. A densidade da rede, entretanto, diz que o número de atores sociais (nós) cresceu muito mais rápido do que o número de conexões entre eles (edges).

Na Tabela 9, que se refere ao número de correspondência enviada (out-degree) e recebida (in-degree) sob o reinado de D. Pedro II (1698–1706) e D. João V (1706–1750), interessa-nos sobretudo a taxa de correspondência *out-degree* que reflete a crescente atividade de vários atores sociais na viragem dos séculos XVII e XVIII. Isto pode provar a hipótese de que, a política colonial portuguesa procurou incluir vários atores sociais em vez de apenas excluí-los, tornando possível, em alguns casos, os grupos mais marginalizados se integrarem através da comunicação no sistema colonial.

Notemos, portanto, quem integrou o ambiente político e administrativo mais próximo de D. João V, no Império. No Gráfico 6 , foi aplicado um filtro *out-degree* 25, para mostrar que um determinado ator social foi remetente de correspondências pelo menos vinte e cinco vezes, o que facilita na identificação dos principais nós da rede. O Gráfico 6 mostra que D. João V, mantinha contatos frequentes com os seus governadores e funcionários coloniais, sobretudo com Gomes Freire de Andrade, Rodrigues César de Meneses, Bartolomeu de Sequeira Cordovil, Francisco Cordovil de Sequeira e Melo, Sebastião Bravo Botelho e Luís Vaía Monteiro, em que a maioria dos quais mantinham também relações diretas com o Secretário do Estado da Marinha e Ultramar de Lisboa, Diogo Mendonça Corte Real, um assessor mais próximo do D. João V. Conforme observei na seção anterior, os governadores, ouvintes e provedores também constituíram elementos-chave em relação aos grupos subalternos, os quais receberam, escutaram e sobre os quais opinaram, e depois sugeriram qual decisão deveria tomar o monarca.[171]

171 Ibidem.

Tab. 10. Os atores sociais com mais correspondência enviada

Nome	Número de correspondência enviada *Out-degree*	Função
Gomes Freire de Andrade	93	Governador do Rio de Janeiro (1733–1763) Governador de Minas Gerais (1735–1736), (1737–1752), (1759–1763).
Rodrigo César de Meneses	61	Governador de São Paulo (1721–1728) Governador do Reino de Angola (1732–1738)
Bartolomeu de Sequeira Cordovil	42	Provedor da Fazenda no Rio de Janeiro (c. 1718–c. 1735)
Francisco Cordovil de Sequeira e Melo	39	Provedor da Fazenda no Rio de Janeiro (c. 1735–c.1770)
Sebastião Bravo Botelho	35	Ouvidor-geral de Cabo Verde (c. 1723–1728)
Luíz Vaía Monteiro	34	Governador do Rio de Janeiro (1725–1732)

Fonte: Elaboração própria.

Observamos, também que os nós mais importantes dessas redes são os oficiais residentes em áreas de plantação e mineração do Brasil, a saber, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia, São Paulo e Pernambuco. Isto também é confirmado por meio de outra Tabela 11 que mostra o número de documentos por região. Nota-se que a maior parte da correspondência vinha do estado da Bahia, Rio de Janeiro, Pernam-

buco, Minas Gerais e Maranhão. Havia poucas correspondências oriundas das colônias africanas, especialmente de Cabo Verde, São Tomé e Guiné (Bissau). No caso de Cabo Verde, foi surpreendente o aumento das atividades de Ouvidor-Geral.

Este fenômeno pode ser explicado pela correspondência de José da Silva Lisboa, advogado de origem Luso-Brasileira, ao seu antigo professor na Universidade de Coimbra, pouco depois do seu regresso a Portugal. Em 1781, José da Silva Lisboa declarou então que, "no geral, as colônias mais favorecidas pela metrópole não são fáceis de se achar como a nossa". Embora este estivesse se referindo principalmente às relações econômicas e políticas, comprova que no século XVIII, os moradores do Brasil tinham consciência de que o lugar onde viviam era de importância crucial para a metrópole portuguesa.[172]

A política de D. João V, era a de concentrar principalmente em temas como alianças políticas na arena europeia, política colonial, nomeações de altos funcionários, remuneração pelo serviço, tomada de decisão final sobre disputas legais ou questões fiscais.[173] Ao longo desta pesquisa, observa-se que as questões levantadas nas petições pelos grupos subalternos também foram temas de correspondência entre o Monarca português com os seus governadores e outros funcionários. Nota-se que, os pedidos e as queixas dos subalternos demonstravam ao Rei uma realidade colonial a partir do seu ponto de vista e revelavam detalhes sobre ligações políticas e colisões familiares, sobre os quais o Monarca talvez não soubesse dos seus oficiais. Diante dos desafios

172 Tereza Cristina Kirschner, *Um pouco de historiografia a representação do passado colonial brasileiro a partir da independência*, „Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH" 2011, Julho, p. 1–4, http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1307019610_ARQUIVO_Umpoucodehistoriografia.versaorevisada.pdf (acesso: 20.07.2019).

173 Nuno Gonçalo Monteiro, *A Consolidação da Dinastia de Bragança e o Apogeu do Portugal Barroco 1668–1750*, in: *História de Portugal. O Antigo Regime*, Nuno Gonçalo Monteiro (ed.), Vol. 8, Rio de Mouro 2002, p. 276–282.

enfrentados em tantas partes do Império Colonial, o Rei ainda ficou sabendo da insubordinação dos seus funcionários coloniais. Entretanto, ele descobriu que chegava a haver uma conspiração entre seus funcionários, especialmente aqueles que ocupavam diversos e diferentes cargos, e que abusavam muitas vezes do seu poder, além de não respeitar as leis estabelecidas em Lisboa. Desta forma, o Monarca também foi informado da desonestidade e impunidade das famílias influentes que usavam os seus contatos para alcançar os seus próprios fins. Ao responder às petições dos subalternos, o Monarca foi capaz de saber das decisões tomadas a nível local, às quais ele sempre teve direito de negar. Às petições foram anexas a correspondências do Monarca com os seus funcionários coloniais que, com base nas opiniões das testemunhas, médicos, clérigos, soldados ou outros oficiais peritos, emitiam um parecer com base no qual, o Conselho Ultramarino tomava a decisão durante a sessão, sendo esta posteriormente aprovada pelo Rei.

Através das petições, o Rei também foi informado de que o sujeito colonial poderia ser uma vítima das disputas familiares. Os proprietários de escravos consideravam os seus únicos tutores legítimos, portanto, acreditavam que foram autorizados a aplicar castigos como "prisões privadas" ou violência física. Entretanto, acontece que um escravo adquirido por meio de uma transação comercial permanecia como um vassalo, sendo considerado sempre uma pessoa "miserável" por lei.

Ao conceder o título de vassalo a diversos grupos sociais de diferentes origens étnicas, reforçava-se o sentimento de igualdade em relação a outros grupos subalternos, mesmo se tal não fosse de propósito. O título de vassalo estava acima das diferenças étnicas, raciais e tribais. Por outro lado, quando a sociedade colonial estava numa relação de subalternidade para com o Monarca, este tratava de evitar que a elite local se tornasse dominante.[174]

174 Bernardino Bravo Lima, *Poder y Respeto a las Personas en Iberoamerica. Siglos XVI a XX*, Valparaíso 1989, p. 28–29.

Embora a lei determinasse quem podia ser escravizado e sob quais condições, acontecia que nem os funcionários coloniais, nem os clérigos ou os religiosos respeitavam as regras e às vezes se colocavam acima da lei. Na África, aquele sendo escravizado, era um prisioneiro de guerra, cuja tribo vitoriosa vendia-o aos traficantes europeus, enquanto no Brasil o escravizado "herdava" o estatuto dos seus pais escravizados. No caso dos indígenas brasileiros, estes foram protegidos pela Lei das Missões. A partir de petições, o Monarca soube que estas regras eram frequentemente violadas e que a pessoa era escravizada por causa da sua cor de pele, o que era contra a lei. Além disso, foi informado de que os grandes proprietários promoviam os casamentos entre os seus escravos e as pessoas livres para manter todos na sua plantação e usufruir de mão-de-obra das pessoas livres.

No caso dos povos indígenas, também ocorriam casos em que os indígenas livres eram raptados e escravizados. As queixas destes grupos proporcionaram a Lisboa informações valiosas sobre as aldeias missionárias geridas por ordens religiosas, cuja correspondência não estava disponível para o monarca. Convém explicar que, era a igreja católica brasileira que estava diretamente subordinada ao Rei e integrava a política de colonização, enquanto o dever dos bispos e dos sacerdotes era de servir ao Rei. Os jesuítas, por sua vez, realizavam atividades missionárias e no escopo das suas tarefas estava a cristianização do sujeito colonial.[175] Portanto, as petições indígenas eram de grande interesse para o Monarca porque revelavam conflitos de interesses contínuos entre grupos indígenas e sacerdotes, entre várias irmandades, que às vezes se interessavam mais pelas terras, pelo desmatamento das florestas e pela venda da madeira.

175 Frédéric Mauro, *O Império Luso-Brasileiro 1620–1750. Nova História da Expansão Portuguesa*, Joel Serrão, Antonio Henrique de Oliveira Marques (eds.), Vol. 7, Lisboa 1991, p. 371–373.

Com esta correspondência, o Monarca também se deparou com os obstáculos que impediam o melhor e mais eficaz funcionamento do seu Império. No caso da África, um dos motivos para tal era a ausência de pessoas instruídas e letradas. Por outro lado, houve também poucas embarcações de modo que a decisão real chegava lá com um grande atraso. Nas cidades mineiras, por sua vez, o problema foi a falta de pessoas devidamente preparadas para oferecer o apoio administrativo e judicial aos subalternos. Problemas como a carência de comunicação entre os funcionários capazes de tomar diferentes decisões sobre uma mesma questão, provou-se ser um grande obstáculo para tais medidas. O sistema judicial português, garantia um mecanismo de recurso, a começar pelos tribunais coloniais e terminando nos tribunais de Lisboa, sobretudo na Casa de Suplicação de Lisboa e/ou no Desembargo do Paço. Infelizmente, em certas circunstâncias, a eficiência dos canais legais foi prejudicada pelos fatores como a distância, os custos elevados, a burocracia, a corrupção, o nepotismo, o analfabetismo e a falta de acesso à informação sobre as decisões finais do Monarca. No entanto, os procedimentos administrativos e judiciais relativos aos grupos subalternos foram propriamente registados e as decisões foram tomadas por instituições apropriadas e competentes. Nota-se que o Monarca não estava acima da lei, visto que as suas decisões eram tomadas com base em consultas com os seus funcionários coloniais, que verificavam a autenticidade dos acontecimentos e dos documentos. Nos termos da lei penal sobre os castigos aplicados, o sujeito colonial não devia ser tratado de diferente forma devido à sua cor de pele e/ou à sua posição de subalterno, mas com base no delito que havia cometido. Os escravos negros, acusados de homicídio ou roubo, eram condenados pelas decisões judiciais, ouvidos por funcionários coloniais que tinham o direito de recorrer da decisão judicial. Importa realçar mais uma vez que, a lei aplicável nem sempre foi devidamente observada e que os escravos negros podiam ser vítimas de conspiração ou fraude.

O cumprimento da lei também foi dificultado pelo fato do tribunal da relação da Bahia estar localizado no Nordeste do Brasil, de modo que os escravos de outros lugares do Brasil, pudessem ser privados dessa possibilidade e muito provavelmente punidos por seus próprios Senhores. Entretanto, nenhuma instituição judicial foi estabelecida nas colônias africanas, e o Supremo Tribunal para os habitantes da periferia na África foi a Relação de Lisboa.

Uma pessoa escravizada ou alforriada, primeiro deveria recorrer a um procurador que lhe prestou um apoio jurídico e redigiu a petição. Em seguida, tal documento era encaminhado à metrópole de Lisboa, onde o assunto era debatido no Conselho Ultramarino e a decisão era repassada de volta à colônia e negociada com as autoridades locais. O interessante é que estas petições vinham de todas as colônias portuguesas do Atlântico. Maria Beatriz Nizza da Silva (2000), afirmou que a prática de recorrer diretamente ao Rei era comum, sobretudo, na Bahia, onde havia representantes reais da Colônia, enquanto os habitantes das áreas periféricas do Brasil costumavam se dirigir às autoridades locais.[176]

As petições também visavam reduzir os conflitos entre senhores e escravos, indígenas e missionários, e grupos geralmente subalternos e a administração colonial e a igreja. Os escravos rebeldes ameaçavam a vida do colonizador branco e a estabilidade da economia, da qual eles foram o fundamento, enquanto os negros livres puderam estimular conceitos subversivos. Os negros no Brasil constituíam a maioria em relação à minoria branca privilegiada, enquanto na África garantiam a sobrevivência dos presídios portugueses, isto é, dos postos avançados militares. O confronto com os indígenas, por sua vez, pôs em risco a política de cristianização dos povos indígenas e ameaçou-os com o abandono da religião cristã. Além dos motivos religiosos, a administração central estava ciente que a fixação das

176 Maria Beatriz Nizza da Silva, *A Luta Pela Alforria*, p. 300.

fronteiras do Brasil na Amazônia foi possível por meio de relações relativamente amistosas com os povos indígenas.

Na imagem do sujeito colonial, D. João V apareceu como um Monarca clemente e piedoso. O seu dever era defender os pobres, os maltratados e os "miseráveis", além de estar disposto a protestar contra a forma de agir dos seus funcionários, caso se verificasse que suas práticas eram prejudiciais aos subalternos. O Monarca também não deveria aceitar danos aos seus vassalos, aos quais garantia proteção ou lhes recompensava pela prestação do serviço fiel. Além disso, acreditava-se que o Rei tomava decisões de maneira justa, e representava a última instância para recorrer aos assuntos judiciais. Portanto, o Monarca português foi chamado nas petições de "Senhor Supremo", "bom Pai" e um "Pai, Rei, soberano" que protegia os oprimidos, os pobres e todos aqueles que estavam privados do direito de um julgamento justo.[177]

Segundo o historiador americano A.J.R. Russell-Wood (1995):

> O direito de apelação dos grupos subalternos revelou uma espécie de contrato social, no qual o Rei desempenhou o papel de árbitro imparcial e protetor.[178] Ao responder os pedidos dos mais necessitados, o Monarca "revelou as qualidades universais de piedade, compaixão, caridade e magnanimidade".[179] Tais observações, já tinham sido realizadas por um dos membros do Conselho Ultramarino António Rodrigues da Costa, que em 1732, acusou D. João V de agir como pai, mais do que como monarca.[180]

177 *Requerimento do escravo Ventura Gonçalves.*
178 Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano*, p. 216.
179 Ibidem, p. 233.
180 Ibidem.

Cabe notar que a relação entre o senhor e o seu vassalo, que assumiu o caráter paternalista, foi implementada nas colônias portuguesas ultramarinas, conforme, no caso do Brasil, foi apontado por Luís Weckmann.[181] A relação paternalista entre o soberano e os seus súbditos fazia também parte de uma orientação política da expansão portuguesa ultramarina. Desta forma, procurou-se fortalecer os laços entre o centro político e os portugueses que viviam fora, ainda que inicialmente se tratasse apenas da relação entre o Rei e a nobreza.

Convém ressaltar que, a relação paternalista com os súditos manifestou-se no final do Século XV, na carta enviada pelo Rei D. João II à Rainha Isabel de Castela, durante um período de intensa competição marítima, que levou a disputas mútuas pela divisão do mundo sob as influências espanhola e portuguesa. A seguir, D. João II admitiu que os portugueses eram os filhos e não meros vassalos dos seus governantes. Afirmava ainda que o sucesso da sua política de "dominação do mundo", dependia dos portugueses respeitarem os seus Reis como governantes e amá-los como seus pais, enquanto o Monarca devia amá-los como os próprios filhos.[182] Nos séculos seguintes, os sucessivos Monarcas portugueses passaram a se interessar mais pela situação dos povos africanos e indígenas. D. Pedro II, pai de D. João V, opôs-se às práticas brutais empregadas pelos Senhores em relação aos seus escravos. Tal atitude foi evidenciada por uma carta datada de maio de 1698, e enviada pelo Monarca ao Governador-Geral do Brasil, D. João de Lencastre, o qual governava com um "amor paternal". Na sua carta, D. Pedro II afirmou que:

> Sou informado, que nessa Capitania costumam os Senhores, que tem escravos, para os castigarem mais rigorosamente,

181 Luís Weckmann, *La Herencia Medieval del Brasil*, Mexico City 1993.

182 *Projeto dirigido a El-Rei D. João V acerca dos meios de fazer servir no exército os fidalgos e de concorrerem os eclesiásticos para a guerra, ca*. 1676. *BNP*. Cod. 1552/6, f. 175–179.

> prendê-los por algumas partes de corpo com argolas de ferro, para que assim fiquem mais seguros para sofrerem a crueldade do castigo, que lhes quiserem dar. E porque este procedimento é inumano, e ofende a natureza, e as leis, Vos ordeno, que com prudência e cautela procureis averiguar o que há nesta matéria exatamente, e que achando que assim é, o façais evitar pelos meios, que vos parecerem mais prudentes, e eficazes.[183]

Ele também ordenou aos Senhores que obedecessem à lei e não obrigassem os seus escravos a trabalhar aos domingos:

> Sou informado que não basta o cuidado dos prelados, nem os provimentos que deixam as visitas, para que algumas das pessoas poderosas desta Capitania guardem os dias santos da Igreja como devem a cristãos, e que também neles não dão a seus escravos o tempo necessário para assistirem a igrejas e aprenderem a doutrina cristã. E ainda que esta matéria pertence à obrigação dos bispos, vos ordeno a procureis ajudá-los, para que suas ordens se executem em particular, e que pela vossa parte façais tudo o que puderdes, para que se evite um escândalo e o prejuízo das almas dos pobres escravos. Constando-vos que algum Ministro, Oficial de Guerra ou pessoa poderosa, falte a esta obrigação de Cristão, o chamareis e repreendereis severamente. E quando desta advertência não resulte a emenda necessária, me dareis conta, para que eu possa passar à demonstração do castigo que for lhes for servido. Esta matéria será recomendada e mandarei registrar esta Carta nos livros dessa Secretaria, para que todos vossos sucessores deem à sua devida execução.[184]

183 Jorge Benci Arimino, *Economia Christãa dos Senhores no Governo dos Escravos*, Roma 1705, p. 172–173.

184 Ibidem, p. 237-238.

Importa frisar que, o sujeito colonial sabia que em Lisboa existia o Monarca português, tal como demonstrou o exemplo do antigo escravo Pedro Gomes que abriu a sua porta a um certo homem, só porque acreditava que foi visitado pelo próprio Rei.[185] Os grupos subalternos puderam receber tais informações acerca da Corte de Lisboa, por exemplo, durante a celebração da coroação do monarca ou da sua morte. Após D. João V ter falecido, em 1750, foram organizadas majestosas cerimônias fúnebres em Portugal e nas cidades brasileiras de Salvador da Bahia, Vila Rica de Ouro Preto e São João d'El Rei.[186] Segundo algumas fontes, por ocasião das cerimônias fúnebres, falava-se de reinado do D. João V como *Lusitanorum Regi,* enfatizando, destarte, o conceito lusitano de um reino unido, enquanto o próprio Monarca foi chamado Rei Europeu, Africano, Asiático e Americano.[187] Este costume da Corte Real portuguesa de celebrar os momentos políticos importantes em diferentes partes do Império teve um papel importante na difusão da imagem do monarca entre os seus súbditos.

Portanto, ao que parece, D. João V não tomava decisões de forma autoritária e absolutista. Tampouco era capaz de resolver, por si mesmo, os conflitos resultantes de interações nas redes, mas os resolvia através de negociações com outros nós da rede.

Ao concluir esta parte, convém ainda referir-se a outra característica da governança de D. João V. Além das petições terem proporcionado informações acerca dos acontecimentos atuais nas colônias e do rápido aumento no número, demonstrando o desejo da Corte Real de controlar as suas periferias, existia mais outra hipótese baseada num aspecto, por vezes ignorado da investigação histórica devido à dificuldade de se provar, nomeadamente que diz respeito à personalidade e ao caráter do próprio João V, o qual demonstrava

185 *Requerimento do Pardo liberto Pedro Gomes de Albuquerque.*

186 Robert C. Smith, *Os Mausoléus de D. João nas Quatro Partes do Mundo*, Lisboa 1995, p. 73–75.

187 MSS/5 (fl.9). *BNP.*

grande interesse pelo mundo que o rodeava. Tal é evidenciado por um documento existente na Biblioteca Nacional de Lisboa, da autoria de D. Manuel Caetano de Sousa,[188] intitulado *Peregrino Instruído (...)*.[189] O documento revela que nos primeiros anos de seu reinado, D. João V planejava realizar uma viagem incógnita por países europeus como: Espanha, França, Itália, Alemanha, Holanda e Inglaterra. No entanto, foi impedido de viajar devido ao descontentamento dos seus ministros, os quais alegaram, além dos elevados custos de viagem, a ausência do monarca por um ano como inaceitável, principalmente na época da corrida do ouro.[190] Contudo, pode-se afirmar que, o documento foi escrito antes de 1716, isto é, antes de D. João V adoecer gravemente e de se dirigir para Vila Viçosa para uma convalescença.[191] As instruções do peregrino continham uma lista de perguntas escritas de acordo com os seus interesses, para as quais ele deveria encontrar respostas durante sua viagem. As perguntas aparentemente diziam respeito às questões econômicas, arquitetônicas, religiosas ou militares. Mas, a historiadora Ana Buescu acrescentou ainda, o desejo de João V reconstruir a "geografia social" desses países, ou seja, de identificar pessoas influentes e suas conexões.[192] Para Buescu, este documento comprova a sua consciência como Rei e a sua responsabilidade pelo poder, afirmando que:[193]

188 Ana Isabel Buescu, *O Peregrino Instruído. Em Torno de um Projecto de Viagem Setecentista*, „Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas" 1988, p. 35–36..

189 *Peregrino Instruído Modo com que se deve informar todo o sujeito, que fizer pela Europa, e mais partes do Mundo. Mandado fazer na Ocasião, que S. Majestade o Senhor Rei D. João o Quinto esteve para ir incógnito, ver as Cortes Estrangeiras*. Cod. 674, fls. 259–264. *BNP*. Existem dois documentos com um título semelhante na Biblioteca Nacional de Portugal, mas o primeiro é muito mais geral, é anónimo e é impossível determinar a sua data. Cod.618, *BNP*.

190 Ana Isabel Buescu, *O Peregrino Instruído*, p. 31–33.

191 Ibidem, p. 41.

192 Ibidem, p. 45.

193 Ibidem, p. 46.

> Este minucioso questionário representa de fato a organização e a sistematização do desejo de conhecer e de saber, mas em função de uma estratégia específica — o contacto de um Monarca, detentor e símbolo máximo do poder, com o lugar civilizado. O projeto desta viagem europeia não é, pois, o da percepção do outro na medida em que é o outro, mas o constatar e o avaliar de analogias e diferenças para uma posterior recondução a uma identidade sempre perfilada e desejada. (…).[194]

Deste modo, supõe-se que D. João V, era consciente da relevância nas relações existentes entre diferentes grupos sociais, portanto, moldava a sua política por meio de negociações de vários elementos, mantendo sempre a sua autoridade como Monarca. Além disso, incluiu no diálogo os grupos subalternos, fazendo com que estes "falassem", mas sempre no âmbito dos princípios por ele determinados. Na próxima e última parte deste capítulo, examinarei se cada sujeito colonial poderia ser incluído nesta rede e ser "ouvido" pelo Monarca.

5.5. Se cada subalterno pôde falar?

Ao final do século XVIII, um forro negro da Bahia, Francisco António da Costa, afirmou que nas "Américas, as pessoas do meu estado não são atendidas porque ninguém as ouve".[195] Recordando também mais uma vez as palavras expressadas por um grupo de "crioulos, pretos e mestiços" de Minas Gerais. Suas queixas expressavam sobre a vulgaridade naquele país onde pobre preto e preta libertos não tem quem

194 Ibidem, p. 47.
195 Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano*, p. 215.

os auxilie menos só a divina onipotência e ainda quando se queixem às justiças não são atendidos.[196]

Convém ainda pensar na razão pela qual, apesar dos referidos exemplos dos subalternos que falavam da posição de subalternidade, houve também aqueles que se queixaram de que a sua voz não fora ouvida.

No primeiro capítulo, explicou-se que Spivak (1983) diferenciou os grupos marginalizados dos oprimidos e dos subalternos. Contudo, tal raciocínio, caso fosse aplicado neste trabalho, proporciona uma imagem superficial da subalternidade na qual haveria apenas grupos sociais excluídos do diálogo com o Monarca e com a Corte de Lisboa, nomeadamente judeus, cristãos-novos, ciganos ou aqueles perseguidos pela inquisição, além de muitos outros grupos com exceção das comunidades africanas e indianas. Será que se pode julgar qual grupo foi marginalizado, qual opresso e qual considerado "apenas" subalterno?

Spivak (1983), enfatizou que os subalternos eram heterogêneos e se diferenciavam uns dos outros em termos de classe social, *status*, gênero ou idade. O Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, por sua vez, destacou que esses grupos também estavam divididos etnicamente, embora na subalternidade estes vissem um espaço para o seu agenciamento (*agency*). Portanto, acredito que no caso dos grupos subalternos que viviam nas "conquistas" portuguesas, será necessário pensar neles por meio de uma teoria de intersecção que realce não só a multiplicidade das identidades individuais, mas também aponte como diferentes categorias sociais posicionaram os subalternos em relação uns aos outros e à elite dominante. Os adeptos deste conceito afirmam que as desigualdades sociais são raramente causadas apenas

196 *Requerimento dos crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes.*

por um único fator, mas resultam da interação de diferentes categorias sociais que se sobrepõem.[197]

O Império Português não deve, portanto, ser reduzido a uma estrutura binária que dividia o mundo atlântico em colônias e o centro político que empurrava todos os não-portugueses para as margens da sociedade colonial. Ainda por cima, a afirmação de que os africanos e os indígenas foram os mais favorecidos por Lisboa, também está errada. No capítulo dedicado ao mosaico do Império Colonial, foram discutidas várias categorias segundo as quais, os grupos coloniais eram diferenciados de acordo com a sua religião, etnia, cor da pele, estatuto social, gênero e relações com o poder. Analisar as comunidades de escravos africanos e as tribos indígenas só com base na "raça" ou etnia ainda é superficial, e assume um caráter eurocêntrico porque, assim como já foi mencionado neste trabalho, os indígenas ou africanos também se dividiam dentro do seu grupo, de acordo com suas categorias religiosas, étnicas, linguísticas e muitas outras, em que a documentação colonial disponível se faz silenciosa.

Note-se que no espaço do Império Português do Atlântico, nem todos os subalternos foram marginalizados e nem sempre o sujeito colonial foi empurrado à margem social. Afinal de contas, raça ou etnia não foram os únicos fatores discriminatórios. Se compreendermos a ação de enviar uma petição como um "ato de fala", percebo que falar a partir da posição de brancos e livres, mas judeus, cristãos-novos, homossexuais, piratas, ciganos era impossível. Excluídos foram, afinal, os portugueses que viveram no "Império Sombra" após terem desertado, bem como as portuguesas acusadas de bruxaria e prostituição. Portanto, pode-se assumir que ser "branco" não era garantia de que se fosse ouvido.

No caso das comunidades africanas ou indígenas, é de enfatizar que todos aqueles que enviaram a sua petição se encontravam numa

197 Patricia Hill Collins, Sirma Bilge, *Intersectionality*, Cambridge 2016, p. 25–30.

situação semelhante, nomeadamente que tinham nomes portugueses, foram batizados, pelo que se tornaram "vassalos" do Rei, viveram nos territórios sob controle português e, no caso das pessoas livres, desempenharam várias funções oficiais, religiosas ou militares. Nenhum dos peticionários residia nos quilombos, o que significava que renunciar ao serviço dos colonizadores e Monarcas portugueses automaticamente privaria o sujeito colonial da possibilidade de "falar". Aconteceu, porém, que colonos, padres ou outros funcionários coloniais portugueses se queixaram dos quilombos e os viram como uma ameaça.[198] Os negros fugitivos foram frequentemente acusados de numerosos crimes de assalto e roubo, pelo qual foram tratados como inimigos dos portugueses e condenados à prisão.[199] Os quilombos provocaram grande medo na Corte de Lisboa, segundo a qual estes lugares deveriam ter sido destruídos e arrasados,[200] enquanto por decisão de Alvará, em 1741, os negros encontrados nos quilombos deveriam ser marcados por ferro que os deixaria com as cicatrizes nos seus corpos para o resto da vida.[201] Recorda-se que não foram apenas os escravos africanos que fugiam dos seus Senhores, mas também aqueles que viviam nas tribos indígenas entre as aldeias jesuítas.[202]

Entre as petições discutidas, também não encontrei nenhum pedido enviado por parte de negros acusados de magia ou de mante-

198 *Ofício do capitão-mor das ordenanças da vila de Jaguaribe, João de Sousa e Eça dirigido ao governador da Bahia cerca dos Negros fugidos e da queixa dos capitães de entradas*, 3.02.1769. *BNB* I-31,28,13 (MS – 512(28). D. 340.

199 *Ofício da Câmara da vila de Jaguaribe ao Governador de Bahia*, 14.09.1771. *BNB*. I-31,28,12. MS 512 (29). D. 352.

200 Parecer do Conselho Ultramarino ao rei a respeito da extinção de Palmares e informações dos governadores de Pernambuco. *BNB*. I-34, 32, 30.

201 João Pedro Ribeiro, *Indice Chronologico Remissivo da Legislação Portuguesa Posterior a Publicação do Codigo Fillipino com um Appendide, Parte i Desde a Mesma Publicação Até o Fim do Reinado do Senhor D. João V*, Lisboa 1808, p. 331.

202 *João V proíbe aos moradores locais de abrigar os Índios fugidos*. 10/03/1729. *BNB*. II-33,05,002.

rem as práticas de Calundu, sendo que os africanos que praticavam as suas crenças viviam nos dois lados do Atlântico. Notemos um exemplo de Miguel Macedo um negro forro, de trinta anos, que em meados do século XVII foi transportado de Lamego, localizado no norte de Portugal para Coimbra, onde foi julgado pelo tribunal da Inquisição que acusou Miguel de que "tinha a presunção de ser um feiticeiro que podia fazer e desfazer todos os tipos de sortilégios, adivinhar onde se encontravam coisas escondidas e fabricar remédios para mudar a vontade das pessoas." No entanto, ele mesmo confessaria que o seu poder estava concentrado no anel, graças ao qual chegou a contatar o demônio e este o instruiu a preparar a infusão que curava os outros. Como castigo, Miguel foi degradado ao Brasil pelo período de três anos, e a partir daquele momento a sua voz desapareceu.[203] Entretanto, uma escrava africana, Luzia Pinta, residente no Brasil, foi trazida para Lisboa, em 1743, onde foi submetida a inúmeras torturas. Os documentos da inquisição revelaram que no início do século XVIII, Luzia foi trazida por traficantes de escravos de Angola para o Brasil onde continuava praticando Calundu por muitos anos e ainda oferecia um apoio espiritual aos moradores da região de Minas Gerais. Dado que não foi possível recolher provas suficientes relativas ao seu alegado crime, ela conseguiu evitar a morte, mas ainda assim foi acusada de ter se afastado da religião católica e consequentemente impedida de regressar à cidade brasileira de Sabará e, ainda condenada ao degredo para o Algarve.[204] Assim, percebe-se que os africanos podiam falar a partir da posição de subalterno, porém a sua posição era determinada antecipadamente pelos portugueses.

A mesma observação foi válida para os indígenas brasileiros, dentre os quais também não ouvimos as vozes dos Tapuia, isto é, tri-

203 Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino. A Inquisição Portuguesa e o Degredo Para o Brasil Colônia*, São Paulo 2000, p. 169–170.

204 Robert Daibert, *A Religião dos Bantos: Novas Leituras sobre o Calundu no Brasil Colonial*, „Estudos Históricos Rio de Janeiro" 2015, Vol. 28, N.º 55, p. 18.

bos consideradas hostis para com os portugueses, que na realidade poderiam ser, entre outros, Goitacazes e Aimorés. Tampouco se sabe dos "índios" fugitivos e daqueles que praticavam as tradições locais e viviam fora das aldeias jesuítas no interior do Brasil. De fato, não sabe-se como foi a vida dos povos indígenas no sertão brasileiro do ponto de vista deles e como foram tratados pelos colonos portugueses ou mesmo pelos bandeirantes. Os autores indígenas das petições discutidas, eram na sua maioria chefes que ocupavam posições importantes dentro das suas próprias estruturas tribais, mas também aldeados, ou seja, aqueles que viviam nas aldeias dos jesuítas, bem como os indígenas urbanos, ou seja, aqueles que viviam nos centros urbanos. Conclui-se que os indígenas podiam "falar" após aceitarem as hierarquias estabelecidas pelos portugueses. Um exemplo disso são os povos Muras que habitavam a Amazônia. O primeiro relato a respeito de sua existência é mencionado na correspondência entre o Padre Bartolomeu Rodrigues e o Padre Jacinto de Carvalhos. A voz deles não foi levada em consideração até a segunda metade do século XVIII, quando aceitaram, supostamente de forma voluntária, as condições de "pacificação".[205] Os indígenas rebeldes, por sua vez, assim como os negros fugitivos, continuaram sendo silenciados.

Além das categorias étnicas, raciais ou religiosas, não se deve esquecer também dos fatores econômicos. Há indícios de que o serviço do procurador que redigia as petições era pago, de modo que nem todos os indígenas ou africanos dispunham de dinheiro para o pagamento. Portanto, o acesso a serviços pagos excluía muitas pessoas, especialmente aquelas que não recebiam remuneração pelo seu trabalho. Entre os escravos, quem poderia ter essa oportunidade, eram os escravos que trabalhavam nos centros urbanos e dividiam uma parte de seus proventos com os seus Senhores, ou então os indíge-

205 Francisco Jorge dos Santos, *Além da Conquista. Guerras e Rebeliões Indígenas na Amazônia Pombalina*, Manaus 2002, p. 67–86.

nas que passavam vários meses trabalhando fora das aldeias jesuítas e recebiam algum pagamento.

Spivak (1983), foi uma dos autores que também se concentrou na figura feminina produzida pelo colonialismo. A posição das mulheres no Império Colonial Português poderia ser analisada por meio de vários critérios, incluindo raciais, étnicos, culturais ou geográficos. No entanto, avaliemos qual imagem da subalterna imerge nas petições discutidas neste trabalho e de quais posições ele tratou com mais frequência.

O Gráfico 7 foi elaborado da mesma forma que o Gráfico 3, onde busca mostrar a divisão étnica e "racial" nas redes sociais dos subalternos. Com base nas petições discutidas, foram identificadas todas as pessoas mencionadas pelo sujeito colonial, desta vez de acordo com o gênero.

O primeiro ponto a notar é que os homens representam 86,36% de todas as relações oficiais, enquanto as mulheres apenas 13,22%. Estas representam principalmente os indivíduos separados e poucas vezes formam conjuntos maiores tal como se juntam os homens. Além disso, são os homens que mais conectam os diferentes elementos da rede e são eles que têm as informações que controlam. Com base nas petições discutidas, notei que nas relações com os homens, a mulher subalterna muitas vezes falava com mais frequência a partir da posição de uma mulher fraca, miserável, pobre, escravizada, que sofria de violência física e de injustiça principalmente nas mãos dos homens, mas ciente da dificuldade de se opor à elite. Tal atitude, contudo, não as impedia de lutar pelos seus direitos, mesmo que fosse ao tribunal. Afinal, enviavam petições, opunham-se às decisões tomadas pelos seus Senhores e funcionários coloniais influentes, além de procurarem fazer valer as suas queixas em Lisboa. Nas relações com os homens subalternos de *status* social ou cor de pele semelhante, elas permaneceram na sua sombra. As petições das mulheres subalternas não revelavam como no caso dos homens, a ascensão de cargos, a ocupação

de postos de trabalho ou a candidatura às patentes militares, títulos nobres ou religiosos. Não há provas de que elas se deslocaram pelo Império para reclamar os seus direitos. Nenhuma delas foi aceite na Corte de Lisboa, nenhuma falou em nome do seu grupo étnico, e nenhuma assumiu posição de liderança. Tampouco se sabe se alguma delas sabia ler ou escrever. Spivak (2010), afirmou sobre vários fatores que se sobrepunham como a cor da pele ou gênero, discriminando a mulher em muitos níveis em simultâneo. Paradoxalmente, a força da sua voz no Império Português era a sua fraqueza com as mulheres, limitada pelos valores cristãos.

Os casos de violência contra mulheres ou abuso de mulheres por outros homens têm sido denunciados tanto por "crioulos, pretos e mestiços" como por indígenas que viviam na aldeia de Serra da Ibiapaba. Na primeira petição, foram mencionadas as acusações injustas feitas contra um grupo de mulheres das cidades vizinhas de Minas Gerais que foram colocadas no pelourinho, enquanto os indígenas, por sua vez, lamentavam que muitos dos visitantes seduziram suas mulheres. A diferença entre as petições é que a primeira também foi enviada em nome das mulheres, portanto, ambas as petições careciam de voz subalterna. Desconhece-se os detalhes destes eventos, assim como a versão dos eventos apresentados pelas mulheres crioulas, entre elas: Maria de Assumpção, Maria Cardim e Isabella de Gouveia, e não se sabe se as mulheres indígenas que fugiram com os visitantes deixaram a aldeia voluntariamente ou foram retiradas à força.[206] Spivak (2010), mencionou que "homens brancos salvavam mulheres marrons de homens marrons", mas nestes dois casos, foi o "homem marrom" que protegeu as mulheres "marrons" do homem "branco". Independentemente de quem falou em nome delas ou as defendeu,

206 *Requerimento dos crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes*; *Requerimento dos crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas.*

é certo que a mulher subalterna permaneceu na sombra e foi "silenciada" em todos os níveis.

Outra questão levantada por Spivak (1983), é que a voz da mulher subalterna poderia ser silenciada dentro de um grupo por outras mulheres, sobretudo quando se diferenciam pelo estatuto social ou pela cor da pele. As escravas indígenas Francisca Lopes de Sousa[207], Mônica e suas filhas, a escrava africana, Rosa Preta[208] e a negra forra, Sebastian Pinta Corrêa reclamavam das más relações com as Senhoras brancas no Brasil. Houve também um conflito parecido em Luanda, entre Francisca, a mãe de Jorge Inácio e a sua Senhora branca.[209] Somente Rosa Cafusa, a escrava índio-africana que vivia no Norte do Brasil, havia admitido manter uma relação amigável com a sua Senhora branca, Margarida.

O curioso é que, à excepção das mulheres negras livres, Antónia Coelha[210] e Sebastiana Pinta Correia,[211] ambas com pedidos de permissão para se deslocarem pelo Império, a voz de uma mulher livre negra e indígena permanece silenciosa em assuntos relacionados com sua posição, privilégios ou violência. Talvez para estas mulheres, na primeira metade do século XVIII, falar a partir de uma posição de uma mulher livre, porém "marrão" subalterna não lhes deu a oportunidade de serem ouvidas. Assim, mudando o estatuto social de escrava para forra não garantia que a mulher subalterna saísse da subalternidade, uma vez que depois estavam limitadas pela doutrina cristã e pela legislação portuguesa.

A feminista brasileira Djamila Ribeiro (2017) afirma que falar a partir da posição de uma mulher negra era impossível porque o sistema (pós)colonial favorecia sobretudo os brancos. No gráfico 8,

207 *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa.*
208 *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina.*
209 *Requerimento do preto forro Jorge Inácio.*
210 *Requerimento de Antónia Coelha.*
211 *Requerimento de Sebastiana Pinto Corrêa.*

compararmos os dois gráficos das redes sociais (Gráfico 3 e Gráfico 7), elaborados da mesma forma, mostram que se mantinham inalterada a posição na rede de cada ator social. Assim, destaquei que entre as relações oficiais mencionadas pelos grupos subalternos, as mulheres brancas representavam uma minoria.

Uma mulher que vivia no Império Português Atlântico, independentemente da cor da sua pele ou estatuto social, foi duplamente colonizada (*double colonization*) porque estava sujeita às regras sociais estabelecidas pelas autoridades coloniais e pelos homens que dominavam na esfera privada.[212] Portanto, precisava ser submissa, honesta e obediente, e eram constantemente controladas por seus maridos, irmãos, tios e outros homens que temiam sua liberdade excessiva. Desta forma, mesmo sendo uma mulher libertada da escravidão, ainda não desfrutava da sua liberdade porque continuava limitada pelos colonizadores portugueses.

No entanto, não sejamos parciais nas questões relacionadas com a doutrina cristã. Em primeiro lugar, reparemos que todos aqueles que falavam a partir de uma posição subalterna eram católicos. Isto significa que a religião responsável por privar os grupos subalternos de elementos da sua identidade foi também o elemento que, na perspectiva da teoria da intersecção, permitiu que muitos atores sociais diferentes se unissem. O diálogo e a interação entre o sujeito colonial e as autoridades portuguesas só era possível se todos os interlocutores fossem cristãos, ou pelo menos oficialmente. Contudo, convém explicar que não se julga aqui a justeza e os efeitos da cristianização forçada dos grupos subalternos, mas se salienta que a religião permitiu construir um "espaço de contacto" (zona de contacto), na qual, nas palavras de Pratt (1991), se encontram e confrontavam os interesses dos grupos dominantes e subalternos, mesmo quando a relação en-

212 Kirsten Holst-Petersen, Anna Rutherford, *A Double Colonization: Colonial and Postcolonial Women's Writing*, Aarhus 1985.

tre eles, ainda fosse assimétrica.[213] Recordemos também que a cristianização forçada dos povos indígenas não se limitava apenas a uma imposição da religião cristã, mas sobretudo uma transferência/imposição de vários elementos da cultura ibérica, tais como as tradições europeias, o estilo de vida e o estilo de vestir ou língua.[214] Este último tornou-se um meio muito eficaz de expressar as próprias necessidades, que os grupos subalternos podiam "apropriar-se" (*appropration*) para expressar a própria experiência cultural na língua do colonizador e assim atrair a sua atenção para alcançar um público tão vasto quanto possível.[215] Os grupos subalternos do Império Colonial Português se apropriaram de certos elementos da cultura portuguesa com base nos valores cristãos tomando os preceitos de uma mulher fraca, uma pessoa "miserável" ou uma "vassalo fiel". Essa apropriação foi necessária para terem oportunidade de serem ouvidas e para que a sua voz tivesse um verdadeiro impacto diante das situações de subalternas.

No entanto, vale a pena lembrar que permitir que esses grupos falassem a partir de uma posição subalterna não equivalia a dar-lhes direitos iguais, e muito menos havia qualquer ambição de uma sociedade de igualdade de oportunidades. Russell-Wood (1995) ressaltou que durante o período da corrida do ouro no Brasil, devido à falta de pessoas qualificadas que pudessem ocupar cargos administrativos no estado de Minas Gerais, muitos negros foram inicialmente permitidos a desempenhar as funções de juízes ordinários. No entanto, isso acabou sendo contestado pelo próprio Rei João V, que em janeiro de

213 Mary Louise Pratt, *Arts of the Contact Zone*, in: *Ways of Reading*, D. Bartholomae, A. Petroksky (eds.), ed. 5. New York 1999.

214 Fabricio Lyrio Santos, *Entre a Catequese e o Cativeiro: Notas sobre a Administração das Aldeias Pelos Jesuítas no Século XVIII*, in: *Salvador da Bahia. Interações entre América e África (séculos XVI–XIX)*, Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego, Roberta Stumpf (eds.), Salvador 2017, p. 141–160.

215 William D. Aschcroft, *Is that Congo? Language as Metonymy in the Postcolonial Text*, „World Literature Written in English" 1986, Vol. 29, No. 2.

1726, proibiu os "mulatos manchados" pela impureza de sangue de concorrer às eleições, ordenando assim que apenas homens brancos, casados com mulheres brancas, pudessem concorrer aos cargos parlamentares. Assim, pretendeu-se enfrentar o fenômeno das relações ilegais entre um homem branco e uma mulher negra ou uma mulata.[216] Além disso, negros, indígenas ou mulatos, independentemente do seu estatuto social, não foram autorizados a exercer a profissão de ourivesaria, e esta proibição era para aplicar a todo o Império Atlântico.[217] O mundo colonial do Império Português estava cheio de contradições e, embora oferecesse por vezes um sentido de maior autonomia, tudo era controlado e definido a partir de cima.

O subalterno, porém, não permaneceu passivo à política do colonizador a quem conseguiu "resistir" (*resistence*). Quando falo em resistência, não me refiro ao conceito de combate armado[218] ou literatura de resistência[219] (*resistance literature*), mas, às diferentes formas de oposição ao poder colonial, as quais se encontram nas petições discutidas neste trabalho.

Convém explicar que a historiografia brasileira da segunda metade do século XX, deu particular ênfase à história das lutas armadas, iniciadas pelos escravos fugitivos. Décio Freitas historiador marxista, afirmou em sua obra "Palmares, a guerra dos escravos", publicada em 1971, que nenhum outro grupo social lutou pela sua liberdade tão ferozmente como os escravos africanos, enquanto Portugal admitiu que o derrube das revoltas africanas e a devastação das aldeias de es-

216 Nelson dos Reis, *Documentos do Brasil colonial*, São Paulo 1993, p. 139–140 (*Documento 70. Conselho Ultramarino. Representação ao Rei*, 25.09.1725).

217 *Alvará de 20 de Outubro de 1621 que proíbe que o Ofício de ourives sea aprendido, ou exercitado, por Negros, Mulatos e Índios*, in: *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza 1621–1627 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1855, p. 55.

218 Amilcar Cabral, *Return to the Sources: Selected Speeches*, New York–London 1973.

219 Ghassan Kanafani, *Literature of Resistance in Occupied Palestine:1948–1966*, Beirut 1995.

cravos fugitivos foi tão crucial quanto a expulsão dos holandeses do Brasil.[220] A relação entre Senhores e Escravos foi abordada por Kátia Mattoso, já mencionada muitas vezes ao longo deste trabalho, em que acreditava na relação baseada na consciência dos Senhores de Engenho, de que a prosperidade da sua fazenda dependia da qualidade do trabalho dos seus escravos. Os escravos, que se opunham ao colonialismo e à exploração, escolhiam como formas de rebelião a fuga, o suicídio, os quilombos ou as revoltas armadas. O historiador polonês Marcin Kula (1987), também admitiu que uma das principais reações dos escravos aos seus maus tratos foram as fugas das plantações, sabotagens e suicídios.[221]

O sociólogo americano James C. Scott (1985) afirmou que a forma mais eficaz de resistência contra as elites privilegiadas ao longo do tempo não era só a luta armada, mas sobretudo, as várias formas diárias de resistência que ele descreveu como "armas dos fracos". Em relação a isso, acrescentou ainda que, no caso dos escravos americanos, suas "armas" poderiam incluir falsos cumprimentos, fugas, ignorâncias, sabotagens, roubos ou manifestações de oposição através da cultura. Este tipo de resistência consistia em evitar o confronto direto com as autoridades, não exigia muito planejamento e baseava-se no conhecimento da realidade e das relações informais. Uma vez que nunca assumiu um caráter tão espetacular como foi atribuído às revoltas armadas, aqueles que usaram as "armas dos fracos" foram esquecidos.[222]

A expressão "arma dos fracos" foi escolhida pelos grupos subalternos que habitavam o Império Português, com base nas petições discutidas neste trabalho. Recordemos que, segundo a teoria da intersecção, a resistência às múltiplas formas de desigualdade e mar-

220 Décio Freitas, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, Ed. 2ª, Rio de Janeiro 1978, p. 11–14.

221 Marcin Kula, *Historia Brazylii*, Warszawa 1978, p. 29.

222 James C. Scott, *Weapons of the Weak*, New Haven–London 1985, p. 28–37.

ginalidades sociais deve ser analisada através das relações mútuas e das iniciativas de baixo para cima baseadas na aliança, no diálogo e na interação, uma vez que a existência do indivíduo é moldada por muitos fatores influenciados mutuamente.[223] Primeiro, posso dizer que a luta judicial e a oposição às decisões administrativas foi uma das formas mais eficazes de resistir e negociar o seu lugar na sociedade colonial para muitos grupos sociais, independentemente da cor da pele ou de gênero. Desta forma, a máquina burocrática adaptou a lei portuguesa à realidade em que os grupos subalternos eram forçados a viver. A decisão sobre o sujeito colonial foi válida em todas as áreas sob jurisdição portuguesa. Em algumas das petições, ponderemos que o autor se referia a uma suposta prática régia segundo a qual as decisões sobre os subalternos foram feitas da mesma forma.

Outra forma de resistência poderia ter sido a integração e assimilação, tal como afirmou Josefina Saldaña-Portillo, do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, em que alegou que os indígenas tentaram se assimilar mantendo os seus próprios valores.[224] No caso dos povos indígenas, pode-se supor que para os Monarcas portugueses, a sua assimilação foi um dos alicerces da construção de um Império Colonial. Estes não só representavam a força de trabalho da região e forneciam as matérias-primas necessárias para os moradores dos povoados daquela região, como também eram responsáveis pela defesa das colônias e, se necessário, eram incorporados às estruturas militares. É por isso que lhes foi concedido um terreno e o direito a uma remuneração supostamente adequada pelo seu trabalho.[225] O fato de oferecer diversos cargos administrativos, militares e inclusive os

223 Patricia Hill Collins, Sirma Bilge, *Intersectionality*, p. 25–30.

224 Josefina Saldaña-Portillo, *Who's the Indian in Aztlán? Re-Writing Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacandón*, in: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Ileana Rodríguez (ed.), Durham 2002, p. 412–419.

225 Ângela Domingues, *Quando os Índios Eram Vassalos. Colonização e Relação do Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*, Lisboa 2000, p. 26–27.

títulos da nobreza aos grupos africanos e indígenas era uma prática de cima para baixo da construção de um sentimento de pertença às estruturas coloniais. Por outro lado, a política de assimilação beneficiou não só a metrópole de Lisboa, mas também os grupos indígenas. Através do contato com os europeus, os indígenas assimilaram a forma de exercer o poder e a ideia de hierarquia social para fortalecer a própria posição dentro das suas tribos indígenas.[226]

As negociações e as alianças firmadas com os portugueses foi também uma forma de preservar as suas tradições e sobreviver a um determinado nível sociocultural. É notável que a lei portuguesa falava de um "pacto" entre a administração real e os indígenas a quem foi prometido liberdade, terra, "bons tratos" e remuneração pelo seu trabalho. Os povos indígenas brasileiros foram batizados e adotaram a religião católica, o que resultou em "vassalos úteis" ao Rei. A aliança com os povos indígenas, foi da maior importância para os portugueses, pois foram eles que participaram de expedições sucessivas ao sertão em busca de mais indígenas, pois conheciam sua língua e sua terra. Além disso, foram também eles, que se juntaram às tropas do exército colonial na luta contra o inimigo europeu e os demais "índios hostis". Isto foi evidenciado pelo Decreto Real de 24 de fevereiro de 1686, segundo o qual, "(..) a segurança dos sertões e das povoações do Maranhão e de toda a América consistia na amizade dos índios".[227]

Fernando Cacciatore de Garcia (2014), que estuda a história das fronteiras brasileiras, acredita que a afirmação das alianças luso-indígenas permitiu que muitas tribos sobrevivessem e escapassem do extermínio, portanto, foram impedidas de se dispersar no território

226 Ibidem, p. 15-21.

227 Beatriz Perone-Moisés, *Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (Séculos XVI a XVIII)*, in: *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha (ed.), São Paulo 1992, p. 117–121.

brasileiro. Assim, Garcia alegou que "os índios aliados, ao longo dos séculos, acabaram por desaparecer pela miscigenação".[228]

As sucessivas gerações de subalternos poderiam ser incorporadas na sociedade colonial. Tal integração social consistia no fato de definir uma pessoa pela cor da pele preto/pardo ou *status* social como escravo/forro que se referia à primeira geração de descendentes dos escravos, de modo que, chamá-los desta forma era indicar sua estreita ligação com a escravidão. Uma maneira de se livrar de tal estigma era se casar com uma pessoa branca, como demonstra o exemplo de Emerenciana Meneses, filha de pardos livres, que se casou com um português branco, António Francisco Castro. Os testemunhos batismais dos seus cinco filhos não mais mencionaram que eles eram descendentes de uma mulher negra. No entanto, isto não estava necessariamente relacionado ao processo de "branqueamento", uma vez que as ligações familiares eram conhecidas e os funcionários não duplicavam as referências de cor da pele.[229] Este elemento, por sua vez, refletia o estatuto social onde os documentos oficiais não necessitavam mencionar a cor da pele dos descendentes provenientes da relação entre os altos funcionários portugueses e os escravos africanos.[230]

O "desaparecimento" poderia ser a estratégia de todos aqueles grupos sobre os quais me debrucei no capítulo que trata do mosaico da sociedade colonial e os quais não consegui encontrar na base de dados. Muitos grupos desapareceram em consequência da política de colonização uma vez que não foi possível falar a partir da sua posição. Nota-se a estratégia escolhida pelos cristãos-novos que, sabendo da impossibilidade do avanço social em Portugal, fugiram para as colô-

228 Fernando Cacciatore de Garcia, *Como Escrever a História do Brasil. Miséria e Grandeza*, Porto Alegre 2004, p. 568–573.

229 Sheila de Castro Faria, *A Colônia em Movimento. Fortuna e Família no Cotidiano Colonial*, Ed. 2ª, Rio de Janeiro 1998, p. 135–139.

230 *Requerimento do coronel Manuel de Azevedo*, 29.11.1740. *AHU*. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 40. D. 24.

nias ultramarinas portuguesas, onde tentaram esconder as suas origens e crenças.[231] Anita Novinsky salientou que muitos deles foram oficialmente excluídos da sociedade devido à sua religião, mas, por outro lado, foram integrantes da sociedade colonial pelo trabalho exercido nas colônias.[232]

Henryk Szlajfer discutiu o quanto eles foram economicamente ativos durante o período de expansão comercial no império português, e como a migração para a América Latina possibilitaria o avanço social de muitos deles e a adesão à elite branca. Do outro lado do Atlântico, não mais eram vistos como uma minoria religiosa, mas como representantes da nação portuguesa. A migração fez com que a sua origem fosse de maior importância do que a religião.[233] Assim, podemos imaginar que muitos cristãos-novos falavam a partir da posição de proprietários de plantações ou comerciantes e não a partir da sua religião.[234] Portanto, a ausência de correspondência oficial enviada por uma pessoa que se autodenominava um judeu convertido, não significa que ele tenha sido excluído da sociedade colonial.

E assim retorno às teorias de Gayatri Ch. Spivak abordadas no Capítulo I sobre grupos marginalizados, oprimidos e subalternos. Os cristãos-novos foram marginalizados devido à sua religião tanto na Península Ibérica como na América do Sul. Em Portugal, por sua vez, faziam parte de um grupo subordinado aos portugueses, mas no Brasil passaram a fazer parte da elite dominante. Portanto, vemos que estes conceitos podem se sobrepor, mas ainda assim se mantêm isolados.

231 Laima Mesgravis, *História do Brasil Colônia*, São Paulo 2017, p. 114–115.

232 Anita Novinsky et al., *Os Judeus que Construíram o Brasil. Fontes Inéditas Para uma Nova Visão da História*, São Paulo 2016, p. 98.

233 Henryk Szlajfer, *Współtwórcy atlantyckiego świata. Nowi chrześcijanie i Żydzi w gospodarce kolonialnej Ameryki Łacińskiej XVI–XVII wieku. Zarys problematyki*, Warszawa 2018.

234 Ibidem, p. 113.

Esta forma de "desaparecimento" podia ser adotada por todos aqueles grupos que não foi possível encontrar, ou seja, sobretudo as minorias religiosas, pessoas que viviam no Império Sombra ou aqueles sendo perseguidos pela inquisição. O silenciamento das suas vozes não significou apenas a sua exterminação biológica, mas sobretudo a não permissão de falarem da posição de escravizados. Várias petições apresentam relatos sobre indivíduos anônimos que emprestaram dinheiro aos escravos ou mostraram simpatia pela sua situação social. No mundo colonial do Império Português, que era tão burocrático, duvida-se que não se saiba quem poderiam ter sido estes tais agentes anônimos. Talvez entre eles estivessem cristãos-novos, judeus, ciganos, prostitutas ou outros cujas vozes foram intencionalmente silenciadas. Os negros e os indígenas em certas posições sociais como o procurador pardo José Inácio Marçal Coutinho, mencionado neste trabalho, não foram identificados pela cor da sua pele. Também reparo isso no exemplo dos homens que se candidataram a posições militares nas ordenanças. Os funcionários coloniais que testemunharam o seu mérito já não mencionaram mais que estes eram negros.

Os subalternos também desapareceram no diário semanal de Gazeta de Lisboa, no qual não se encontravam as informações sobre nenhum grupo de indígenas ou negros escravizados que vieram voluntariamente para a Corte Real.[235] Visto que não foi encontrada qualquer confirmação a este respeito, pareceu-me a princípio que isto se devia apenas à política da Corte Real de não divulgar informações sobre tal assunto. Entretanto, ocorreu que um português que sabia ler naquela época era fascinado pelas grandes civilizações do Oriente e as histórias lidas por eles com mais frequência eram os registros de viagens a bordo dos grandes marinheiros e outros

235 As edições originais da Gazeta de Lisboa na sua versão digitalizada podem ser encontradas em: http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/Periodicos/GazetadeLisboa/GazetadeLisboa.htm.

aventureiros.[236] O seu desaparecimento não teve de resultar de uma ocultação de informação de cima para baixo, mas sim da concorrência da informação no mercado emergente da imprensa.

O objetivo deste capítulo não era desconstruir o mundo colonial e os princípios que o regiam, mas olhar para as posições dos subalternos a partir de uma perspectiva diferente. Assim, juntou-se a teoria do "lugar de fala" – o lugar a partir do qual o indivíduo se expressa com a perspectiva da rede. O primeiro conceito dividiu a sociedade em elite e subalternos, pessoas brancas e negras respectivamente, além da classificação de gênero, homens e mulheres. De acordo com a perspectiva da rede, pessoas com características semelhantes podiam ter a mesma posição na estrutura da rede, mas a sua influência na co-criação do mundo à sua volta podia variar. Este capítulo procurou mostrar que os povos africanos e indígenas se encontravam na subalternidade, mas havia muitos fatores para além do gênero, cor de pele ou etnia que determinavam a sua posição na sociedade. Afinal, havia os negros livres que permaneceram na subalternidade com as mulheres livres mestiças e os cristãos-novos, sendo que a "voz" deles foi silenciada. Na mesma zona havia escravas e escravos africanos, bem como os líderes homens indígenas que podiam "falar" e, além disso, negociarem o seu espaço, permanecendo obviamente em relações assimétricas com as autoridades portuguesas. Assim, apesar das suas características étnicas ou "raciais" comuns, as suas possibilidades de agir foram baseadas no lugar da rede, na qual está enraizado o comportamento dos atores sociais. Conforme observado neste capítulo, nota-se que o agenciamento subjetivo não dependia apenas do fato de pertencer a uma certa "classe social" ou "classe escrava", "índios amigos", "índios inimigos", mas também porque interagiam entre si. O sentido de identidade, posição social, percepção da cor da sua pele,

236 Ronald Raminelli, *Imagens da Colonização. A Representação do Índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro 1996, p. 147–148.

dependiam das relações existentes no seu ambiente. Assim sendo, a escrava negra Rosa Cafuza não se via como uma pessoa escravizada,[237] e a escrava indígena Francisca Lopes de Sousa se via como uma pessoa branca.[238] Assim sendo, é importante enfatizar que não se classifica a justeza deste processo social, mas busca-se realçar que o "lugar de fala" é um conceito muito mais complexo e que não é possível definir a posição de uma pessoa apenas pela sua cor de pele, etnia ou gênero. É nítido que não havia apenas um ator social capaz de impor sua vontade a toda a rede, apesar de a autoridade do Monarca português ter sido respeitada por todos os participantes da rede. A sociedade colonial não era apenas uma estrutura hierárquica baseada na dependência de uma camada da outra, mas era uma sociedade em rede cujos elementos se influenciavam e definiam uns aos outros, como será exposto nas conclusões.

237 *Requerimento da Rosa Cafuza*.

238 *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa*.

CONCLUSÕES

O objetivo da presente investigação foi analisar os grupos subalternos que viviam no Império Colonial Português no espaço atlântico. A pesquisa foi realizada em vários níveis: tecnológico – com o uso de ferramentas informáticas; de arquivo – adotando uma perspectiva *egodocumental*; teórico – aplicando os conceitos pós-coloniais, sobretudo o debate em torno de subalterno, tudo de acordo com as teorias históricas mais recentes acerca da monarquia multicontinental, enriquecida ao longo deste trabalho pela perspectiva de rede.

As ferramentas informáticas constituíram o ponto de partida para esta pesquisa enquanto os gráficos de co-ocorrência, correspondência enviada ou o ambiente político mais próximo do monarca português me permitiram observar certas tendências que não conseguiríamos ver por nós próprios com uma base de dados tão grande e heterogênea. No decorrer da presente investigação, verifiquei que as relações mostradas em forma de gráficos de redes sociais se refletiam na realidade colonial. No entanto, ao utilizar ferramentas de tecnologia da informação para conduzir pesquisas no campo da história devemos lembrar de adotar uma abordagem do método misto (*mix-method approach*),[1] em particular, tal como foi proposto por Martinez et al.,[2] que se baseia em primeiro lugar numa análise quantitativa, durante a qual aparecem elementos-chave, que analisarei "qualitativamente" na parte posterior da nossa investigação.

1 Gemma Edwards, *Mixed-Method Approaches to Social Network Analysis*, „ESRC National Centre for Research Method Review paper" 2010, No. 15, p. 1–30.

2 Alejandra Martinez-Monés et al., *Combining Qualitative Evaluation and Social Network Analysis for the Study of Classroom Social Interactions*, „Computers and Education" 2003, No. 41, p. 353–368.

Convém explicar que não permiti que a "máquina" formulasse as minhas conclusões, mas apenas me ajudasse a construir uma hipótese para uma posterior análise mais aprofundada. Houve um prolongamento do período de pesquisa, pois os resultados iniciais só foram possíveis após a conclusão da primeira etapa de criação da base de dados, quando esta atingiu acima de 70% da acurácia. Contudo, no que diz respeito à aplicação de ferramentas da tecnologia de informação à pesquisa histórica, estou inclinada às declarações feitas por Claire Lemercier e Claire Zalc, de que "o estudo quantitativo é uma adição valiosa ao nosso conjunto de ferramentas de pesquisa – de igual importância com outros métodos, nem mais, nem menos". Na opinião delas, os números estimulam a imaginação do historiador e permitem a elaboração de um novo conjunto de perguntas. Caso os resultados de tais pesquisas refutassem certas convenções historicamente estabelecidas não deveria ficar parada nessa etapa, mas tratá-lo como a próxima etapa de análise.[3]

Através da base de dados foi possível identificar as fontes cujos remetentes eram grupos subalternos, além de identificar aquelas "minorias" que não conseguiam "falar". Importa discutir o que Hugo Achugar designou como "outra história" ou "história alternativa", algo que, segundo ele, seria possível quando, ao discurso historiográfico, fossem incluídos os testemunhos dos agentes históricos excluídos.[4] Ainda mais revolucionário em sua visão foi Ranajit Guha, que acreditava que a reconstrução da história a partir do ponto de vista das massas pobres ajudaria a desconstruí-la. Voltando à questão colocada no Capítulo I, convém considerar em que medida o ponto de vista de um sujeito colonial desconstruiu a história colonial do Império

3 Claire Lemercier, Claire Zarc, *Quantitative Methods in the Humanities*, Charlottesville–London 2019, p. 25–27.

4 Hugo Achugar, *Historias Paralelas/Ejemplares. La Historia y la Voz del Otro*, in: *La Voz del Otro. Testimonio, Subalternidad y Verdad Narrativa*, John Beverley, Hugo Achugar (eds.), Guatemala 2017, p. 66.

Português? As petições representavam um documento mais pessoal, escrito de vontade própria, cujo remetente era uma pessoa de origem africana ou indígena no Império Português Atlântico do século XVIII. Portanto, a pergunta é: podemos falar de uma desconstrução da narrativa historiográfica? Estes documentos certamente enriqueceram a história política com as experiências mais pessoais dos subalternos e refletiram as ambições e aspirações desses grupos para alcançarem os seus próprios objetivos. Ademais, introduziram um elemento humano em certos momentos históricos marcantes e mostraram como esses momentos foram percebidos pelos grupos subalternos e quais dos benefícios viram neles para si mesmos. Nenhum dos documentos apresentou uma visão que fosse completamente diferente da narrativa historiográfica contemporânea. A mudança de poder, os ataques dos piratas franceses, a guerra de expulsão dos holandeses de Pernambuco, os conflitos sociais, e outros momentos históricos importantes, abriram um espaço de oportunidades para que muitos grupos marginalizados mudassem a sua situação social. Estas petições provam o que os estudiosos latino-americanos contemporâneos procuram, ou seja, que os povos afro-latino-americanos e indígenas foram agentes ativos na construção não só do seu próprio passado, mas também da história da América do Sul.[5] Desta forma, ao apresentar as vozes dos subalternos, nota-se que a sua visão não necessariamente contradiz a narrativa "escrita de cima", mas prova que eles foram parte integrante do passado comum. Por isso, convém ainda analisar se a falta das suas vozes na narrativa historiográfica resultou apenas das práticas adotadas durante o período colonial pelas chamadas "elites crioulas" para negar o agenciamento do subalterno, ou se foram uma espécie de erro dos historiadores do século XX ao buscar as "vozes" destes grupos marginalizados na história latino-americana.

5 George Reid Andrews, *Afro-Latin America: Five Questions*, „Latin American and Caribbean Ethnic Studies" 2009, Vol. 4, No. 2.

No Capítulo II discuto os desafios enfrentados pelos historiadores brasileiros e portugueses durante o regime autoritário de ambos os lados do Atlântico. As pesquisas históricas sobre grupos subalternos só se tornaram tema de debate nos anos 70 e 80, com o fim da ditadura em Portugal e no Brasil. Essas "vozes" ainda estão escondidas em vários tipos de documentos, como petições, testamentos, documentos da inquisição e dos outros processos judiciais, bem como na forma de outras fontes não escritas, como música, cultura, arte ou tradições, aos quais elementos os historiadores contemporâneos atribuem cada vez mais importância. A perspectiva *egodocumental* pretende auxiliar a buscar a experiência pessoal do subalterno em tais fontes. A falta da sua "voz" na narrativa historiográfica não significou que esta não existia, ou que foi intencionalmente silenciada, mas que talvez o testemunho do agenciamento dos subalternos não fosse bem procurado ou divulgado.

O segundo elemento importante relativo à análise das fontes na presente investigação é que analisei as petições dos povos africanos e indígenas junto, enquanto o ponto de conexão entre os dois grupos sociais foi um tema semelhante abordado por eles em uma determinada carta. Ao fazer isso, afastei-me da perspectiva de classe e concentrei-me nas suas experiências coloniais. Assim como observou Peter Wade, que estuda as interações sociais afro-indígenas, ambos os grupos foram tratados por historiadores e antropólogos como duas categorias sociais distintas. Segundo ele, tal linha de investigação resultou principalmente do fato de a política colonial ter criado leis, instituições e outras formas administrativas e legais separadas para ambos os grupos sociais, o que influenciou a forma de investigação adotada pelos historiadores nas últimas décadas.[6]

6 Peter Wade, *Interações, Relações e Comparações Afro-Indígenas*, in: *Estudos Afro-Latino-Americanos: Uma Introdução*, Buenos Aires 2018, p. 119–131.

Com base nas petições discutidas neste trabalho, pude notar que, de fato, existiam instituições, tribunais, organizações militares separadas para ambos os grupos sociais, nem as suas petições revelam os detalhes acerca das relações informais estabelecidas entre eles. No entanto, percebi que os dois grupos tiveram as experiências coloniais semelhantes, entre outras coisas posso citar as ações tomadas para conseguir a liberdade, as aspirações militares e de liderança, os argumentos empregados acerca da família, saúde, status de vassalo, ações administrativas e judiciais, seu sentimento de inferioridade aos brancos e superioridade aos mais escuros, mais "selvagens" ou "menos civilizados".

Outro objetivo do presente livro foi discutir o conceito de subalternidade proposto por Gayatri Ch. Spivak e pelo Grupo Latino-Americano liderado por Ileana Rodriguez. A minha investigação demonstrou que os subalternos que viviam no Império Colonial Português eram extremamente heterogêneos, com diferentes graus de inferioridade e marginalização em relação à elite e a si próprios. No capítulo V discute-se em detalhe quais dos subalternos podiam falar, e esta questão pode ser respondida da seguinte forma: nem todos foram marginalizados e nem sempre cada sujeito colonial foi empurrado para as margens da sociedade.

Conforme as teorias da Gayatri Ch. Spivak, o grupo marginalizado, oprimido e subalterno representam três conceitos distintos que podem se sobrepor, mas ainda assim se mantêm isolados. O escravo negro foi opresso como integrante de uma sociedade colonial baseada na exploração humana e no trabalho forçado. Também foi marginalizado por causa de sua origem ou por praticar as crenças não-cristãs. As comunidades indígenas foram opressas e marginalizadas da mesma forma como os negros. No entanto, o grau de subalternidade das comunidades indígenas e africanas diferiu quando detectei a interseção de fatores como gênero, grau de assimilação, sua relação com o mestre e seu lugar na estrutura da rede.

Ao contrário do que a estudiosa indiana alegava, certos grupos subalternos podiam "falar", enquanto a subalternidade não era, como ela afirmava, apenas um lugar onde a sua voz era silenciada. Nas minhas conclusões, inclino-me mais para o conceito latino-americano de que a subalternidade referia-se a um espaço onde diversos indivíduos marginalizados podiam representar a si próprios e aos seus interesses. Também considero crucial que este Grupo Latino-Americano perceba a "nação" mais em termos espaciais do que institucionais, afirmando que a área geográfica se estendia além das fronteiras políticas do Estado.

No decorrer deste trabalho, os subalternos, na sua maioria representados por povos afro-brasileiros e indígenas e, em muito menor escala, por povos africanos, começaram a revelar aspirações, estratégias e mecanismos de ação semelhantes em ambos os lados do Atlântico. As suas experiências coloniais foram além da área geográfica em questão e, no mundo colonial em que foram forçados a funcionar, experimentaram várias formas de identidade baseadas em categorias linguísticas, de gênero e étnicas. De acordo com Paul Gilroy, o criador da teoria do "Atlântico Negro", os afro-americanos não apenas rejeitavam a cultura da elite branca, mas estavam ativamente envolvidos na criação de uma nova realidade. Nesta investigação pudemos observar que a multiplicidade de ações empreendidas pelo subalterno teve também seu impacto em diferentes áreas da política colonial.[7] Reflexo disso foi a queixa dos escravos pelos "maus tratos" dos seus senhores, em consequência do qual o monarca ordenou um comportamento mais "humano" para com os escravos. As aspirações políticas, administrativas e militares dos subalternos foram refletidas numa política de assimilação nas estruturas administrativo-militares, lembrando, no entanto, da sua posição inferior em relação à elite branca privilegiada. Nas análises posteriores, poderá ser estudado em que medida as petições destes grupos alteraram

7 Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Modern Consciousness*, New York 1993.

a legislação portuguesa, como no caso do império espanhol analisou Adrian Masters.[8]

Porém, questiono a ênfase dada pelo Grupo Latino-Americano às práticas de "cima para baixo" adotadas pela elite para empurrar os subalternos para as margens da sociedade. O subalterno que morava na periferia do Império Português tinha consciência do seu lugar na sociedade e tentou consequentemente mudá-lo, não só através da luta armada, mas através da prática denominada "as armas dos fracos", (weapons of the weak),[9] a qual foi discutida no Capítulo V deste trabalho. Provavelmente havia diferentes mecanismos empregados pela elite para manter uma sociedade desigual, mas a natureza heterogênea desses grupos também era um problema, tornando-os isolados uns dos outros e nem sempre capazes de falar com uma voz comum. Podemos supor que isto foi uma consequência da política colonial de "dividir para reinar". No entanto, nota-se que falar a partir da subalternidade na sociedade colonial era possível, sobretudo quando a posição do indivíduo era crucial para a manutenção da paz e da estabilidade das estruturas coloniais. No Capítulo III dedicado ao mosaico da sociedade colonial, pudemos notar que, tal como dizia Gayatri Ch. Spivak, o mundo ocidental criou a sua própria visão das sociedades periféricas e não europeias, porém, ao longo da minha investigação, reparei que certos grupos sociais que se encontravam numa situação sociopolítica particular conseguiram superar os padrões habituais e, além disso, por vezes até utilizaram certos elementos, como era particularmente evidente no seu discurso, para alcançar os seus próprios objetivos.

Djamila Ribeiro olhou para a sociedade (pós)colonial como uma espécie de pirâmide com homens brancos no topo e mulheres negras ao pé dela. Como mostra este trabalho, contrariamente à teoria pro-

8 Adrian Masters, *A Thousand Invisible Architects: Vassals, the Petition and Response System, and the Creation of Spanish Imperial Caste Legislation*, „Hispanic American Historical Review" 2018, Vol. 98, No. 3, p. 377–406.

9 James C. Scott, *Weapons of the Weak*, New Haven–London 1985.

movida por esta filosofa feminista brasileira sobre o "lugar de fala",[10] percebi que tal "lugar" não era uma estrutura rígida, mas foi negociada. A posição social foi constantemente moldada pela determinação mútua dos atores sociais. Além disso, o fato de partilhar a mesma posição social não garante o fortalecimento do sentimento de solidariedade dentro de um grupo com base em categorias raciais ou de gênero. As ações empreendidas por um sujeito colonial estavam enraizadas em uma estrutura de rede e dependiam da interação e vínculos com outros participantes, o que significa que o ambiente social poderia influenciar as ações individuais. Além disso, as suas ações dependiam destas relações e de suas escolhas ao longo da evolução das interações. A posição social não foi, portanto, determinada apenas por regras rígidas, mas foi uma consequência da formação de laços com outros nós. Ribeiro também afirmou que a voz dos subalternos foi silenciada porque trouxe desconforto, mas neste trabalho tentei mostrar que a voz do subalterno contrabalançava uma força crescente da elite brasileira. Não nego que durante a redação de tais petições talvez tenha havido "violência epistêmica" e que as suas posições possam ter sido usadas para promover as aspirações coloniais de Lisboa, como pôde-se averiguar no exemplo mencionado por Grant Parker sobre Jacobus Elis Johannes.[11]

O último e maior objetivo da minha tese foi discutir o conceito da monarquia multicontinental, enriquecendo-a com uma perspectiva de rede. Conforme se explicou no Capítulo II, este conceito implica um pacto entre diferentes atores sociais, especialmente a elite local (nobreza da terra), os funcionários coloniais e a metrópole de Lisboa.[12] Portanto, esta teoria partiu sobretudo da diversidade

10 Djamila Ribeiro, *Lugar de Fala. Feminismos Plurais*, São Paulo 2017.

11 Grant Parker, *Can the Subaltern Speak Latin? The Case of Capitein in Yasmin Haskell*, in: *Latinity and Alterity in the Early Modern Period. Medieval and Renaissance Texts and Studies*, Juanita Feros Ruys (ed.), Vol. 360, Arizona 2010, p. 242–244.

12 João Fragoso, Maria de Fátima Gouvêa, *Monarquia Pluricontinental e Repúblicas: Algumas Reflexões sobre a América Lusa nos Séculos XVI–XVIII*, „Revista Tempo"

das relações de poder entre os vários atores sociais e ignorou por parte as relações multifacetadas entre as autoridades de Lisboa e os grupos subalternos que viviam na periferia colonial. No decorrer da minha pesquisa, observei que as normas de convivência social foram criadas por ambos os lados – tanto pelos grupos subalternos, quanto pela metrópole de Lisboa, embora a existência de uma rede entre eles fosse o resultado de certas políticas tomadas pelo monarca para estabelecer novas regras para manter a velha ordem política. Estas relações deram origem a vínculos duradouros entre os subalternos e o rei português, baseados na lealdade, no sentimento de gratidão e pertença às estruturas coloniais, bem como ao nível das instituições refletidos por ações administrativas e judiciais, como a possibilidade de requerer uma carta de alforria, comparecer em processos judiciais, ou interpor recurso, etc. Talvez no caso das sociedades coloniais portuguesas, aconteceu aquilo o que Gareth William observou no caso do Peru, a saber, que a política colonial visava construir uma identidade comum e um sentido de unidade, contrariamente a uma política pós-colonial que retornou à relação antagónica entre o colonizador e o colonizado.[13]

Não procurei definir o que era o Império Colonial Português na bacia atlântica. Conforme podemos notar ao longo dos capítulos, são vários estes conceitos: a narrativa historiográfica tradicional portuguesa referia-se à expansão ultramarina, enquanto a brasileira falava do "Brasil colônia" ou do Antigo Regime. O próprio conceito de "império" foi retirado das tradições historiográficas anglo-saxônicas. Os historiadores poloneses, por sua vez, falaram de um "império nascido do mar" no final da Idade Média. Hoje em dia trata-se de uma monarquia multicontinental

2009, Vol. 14, N.º 27, p. 36–50.

13 Gareth Williams, *Death in the Andes: Ungovernability and the Birth of Tragedy in Peru*, in: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Ileana Rodríguez (ed.), Durham 2002, p. 260–287.

ou policêntrica[14], em que se destacam diferentes relações de poder. Nenhum destes conceitos revelou-se suficiente para compreender o Império Português do final do século XVIII na África Ocidental e na América do Sul, durante uma fase que Jan Kieniewicz descreve como "consolidação".[15] Na primeira fase de minha pesquisa, entendia a periferia colonial como um lugar geográfico afastado do centro político.[16] Em seguida, a "periferia" passou a ser um lugar na estrutura social a partir da qual falava o "Outro".

No Capítulo V, foram discutidas em pormenor as estratégias empreendidas pelo monarca português para integrar determinados grupos subalternos nas estruturas político-administrativas das colônias. Reconheci também que Lisboa não foi o único centro de decisão, sendo que muitas das mudanças foram iniciadas pelas próprias colônias, o que mostra a força da teoria de uma monarquia multicontinental. Não trata-se apenas de um pacto ou da interdependência entre o "centro" e a "periferia", mas também da co-formação das regras e normas que regiam o mundo colonial do Atlântico. Assim, posso concluir que as ações individuais e as condições sociais não constituíram a única explicação para a relação emergente entre o centro político e as suas colónias, mas espelhavam a política consciente de construir relações duradouras através de Lisboa. Gostaria de sublinhar que tal política não exclui práticas discriminatórias, que têm sido repetidamente mencionadas neste trabalho.

Ao longo da minha investigação, não somente me afastei das relações antagônicas e da luta de classes, mas também rejeitei a hipótese apresentada pelos estudiosos indianos de que a participação dos subalternos na criação de uma narrativa historiográfica era independente das elites a quem resistiam de forma consistente. No meu entender os

14 Pedro Cardim, Tamar Herzog, Gaetano Sabatini (eds.), *Polycentric Monarchies: How Did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Brighton–Portland 2012.

15 Jan Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji: próba teorii kolonializmu*, Warszawa 1986.

16 Anthony J. R. Russell-Wood, *Centros e Periferias no Mundo Luso-Brasileiro, 1500–1808*, „Revista Brasileira de História" 1998, Vol. 18, N.° 36, p. 187–250.

indivíduos com as características sociais semelhantes, tais como etnia, cor da pele ou gênero, podiam ter ocupado a mesma posição na estrutura de uma sociedade colonial, mas a contribuição deles na construção desta sociedade pode ter variado. No entanto, a razão não reside no fato de pertencerem a uma classe social, mas na sua posição, próprias redes e nos conflitos que surgiram nos sucessivos nós da rede, não necessariamente ligados diretamente ao próprio subalterno, tal como reconheci nos exemplos discutidos no Capítulo V nos casos da Rosa Cafusa, Sebastiana Pinta Correia, João José e António Fernandes. A semelhança nas ações tomadas pelos subalternos para serem ouvidos não se deveu às características comuns das comunidades indígenas ou africanas, mas à sua posição na rede, na qual estava enraizado o comportamento dos atores sociais que interagiram uns com os outros.

Convém lembrar mais uma vez que a sociedade colonial não se baseava apenas em hierarquias rígidas, mas funcionava como uma sociedade em rede moldada pela mútua determinação de diferentes elementos. Por medo de perder as suas colónias em consequência dos ataques dos piratas ou revoltas internas, assim como em virtude de outros fatores sociopolíticos, Lisboa percebeu que a sobrevivência de um sistema colonial dependia de relações relativamente boas com homens e mulheres indígenas e africanos, tanto livres como escravizados. A metrópole portuguesa e os determinados subalternos precisavam uns dos outros, sendo unidos por um objetivo comum: para a metrópole – era uma maior assimilação e integração das comunidades periféricas, as quais queriam realizar as suas próprias ambições, tais como a promoção social, a carreira militar e administrativa. A liberdade, como bem salientou Paul D. McLean, era relativa, ou seja, só podia ser conquistada através da interação com outros atores sociais, motivo pelo qual o indivíduo tinha de participar nessas interações para alcançar o efeito desejado.[17] Portanto, a atividade do sujeito colonial

17 Paul D. McLean, *The Art of the Network. Strategic Interaction and Patronage in Renaissance Florence. Politics, History, and Culture*, Durham 2007, p. 2.

dependia dos seus contatos, que ele conseguiu estabelecer e manter com os colonizadores brancos, representados por seus senhores, mas também militares, clero, oficiais coloniais e outros pertencentes à elite, que determinavam o seu futuro e *vice-versa*. A definição mútua dos atores sociais e a adaptação às novas circunstâncias políticas e sociais constituiu uma forma importante de funcionamento da sociedade colonial, que não foi construída apenas "de cima" pelas "elites crioulas" ou apenas "de baixo" pelos grupos oprimidos.

No decorrer desta investigação, observámos a forma como o sujeito colonial se posicionava numa sociedade oitocentista na qual ainda não existiam categorias raciais definidas. De acordo com George Reid Andrews, as identidades raciais não eram fixas e definidas, mas eram relacionais, fluidas e situacionais, mudavam ao longo do tempo e dependiam de diferentes ambientes sociais. As identidades raciais ainda interagiram com outras categorias sociais, como gênero, religião ou etnia, complementando umas às outras.[18]

Finalmente, gostaria de recordar que os padrões de funcionamento da sociedade colonial se baseiam nas relações oficiais entre as autoridades e os subalternos, portanto aponto para alguns elementos da política colonial oficial. Os investigadores que lidam com a microhistória[19] poderiam comparar a medida em que essa prática colonial era aplicada em regiões onde prevaleciam as relações informais. Pode ser que as relações humanas na Ásia também tenham se desenvolvido de uma forma diferente.[20]

18 George Reid Andrews, *Afro-Latin America*, p. 192–193.

19 Veja: Felipe Garcia de Oliveira, *Cultura Jurídica da Liberdade: Autos Cíveis e Petições Envolvendo Escravos e Forros na Cidade de São Paulo, Século XVIII*, Guarulhos 2020.

20 Sanjay Subrahmanyam, *Empires Between Islam and Christianity, 1500–1800*, Albany 2018.

AGRADECIMENTOS

A escrita é um processo muito difícil porque passamos sozinhos por bastante tempo. Porém, ao longo deste processo, encontramos também muitas pessoas que têm um impacto fundamental sobre a nossa produção intelectual. Portanto, gostaria de agradecer àqueles sem os quais está publicação provavelmente nunca teria sido realizada.

Agradeço ao Professor Tomasz Wiślicz, o meu orientador, por ver o potencial deste projeto no início do meu percurso acadêmico e por me encorajar a adotar as teorias pós-coloniais e a abordagem *egodocumental*.

Gostaria também de agradecer ao Professor João Paulo Oliveira e Costa, o meu segundo orientador, pelos longos anos de colaboração e por ter me acompanhado durante as minhas descobertas acadêmicas no âmbito da história do Império Colonial Português.

Queria também agradecer aos Doutores Michal Bojanowski, o meu orientador auxiliar, e Demival Vasques Filho pela colaboração, da qual espero a continuação. Um enorme obrigado queria dizer também a Monika Pawluczuk e Bartosz Lemiec pela colaboração tecnológica, a Jessica Joia, aos estudantes de Lino Matos da Universidade da Maria Curie-Skłodowska de Lublin, e aos vários amigos da Polônia, Brasil e Portugal que ajudaram com a codificação manual de mais de 6.000 registros.

Agradeço por todos os comentários aos revisores Professor Jan Kieniewicz, Professora Maria de Deus Manso e aos dois Revisores Anônimos escolhidos pela Fundação para a Ciência Polonesa.

Gostaria de agradecer ao Professor Jerzy Mazurek e ao Museu de História do Movimento Popular Polonês pela colaboração, confiança e possibilidade de publicar meu livro em versão portuguesa pela séria da Biblioteca Ibérica da Universidade de Varsóvia.

Agradeço ao Professor Bartłomiej Zdaniuk por ter me encaminhado para o mundo acadêmico brasileiro muitos anos atrás.

Agradeço à Doutora Teresa Lacerda por sua paciência, amizade e colaboração no início das minhas pesquisas sobre o Império Colonial Português.

Agradeço aos editores da versão polonesa e portuguesa, Patryk Chłopek, Indiamaris Pereira e Doutora Alcione Nawroski pelas observações editoriais e pela inestimável contribuição para a finalização deste livro.

Os agradecimentos também merecem os meus amigos historiadores pelas discussões e comentários em várias etapas de minha pesquisa: Marjolaine Carles, Judit Gutiérrez de Armas, Łukasz Lipiński, Alexandre Bittencourt Leite Marques, Larissa Patron Chaves, Alvaro Delgado Martinez, Fabrício Lyrio Santos, Carlos Benitez Trinidad, Marcia Amantino, Marieta Carvalho, Edgar da Silva Gomes, Fabio Maza, Hyllo Nader, Marco Vallada Lemonte e James Almeida.

Gostaria de agradecer às Doutoras Janina Petelczyc, Monika Sawicka e Magdalena Walczuk pelos anos de colaboração no âmbito da cultura, da sociedade e da história brasileira.

Gostaria de agradecer ao Instituto de História de Tadeusz Manteuffel da Academia Polonesa de Ciências e aos funcionários do Departamento de Pesquisa, da Secretaria e da Biblioteca por sua gentileza e apoio administrativo. Agradeço sobretudo à Doutora Aleksandra Czapelska, Magdalena Rege, Jolanta Epsztein e Emilia Switat.

Agradeço à Fundação para a Ciência Polonesa, ao Centro Nacional de Ciência da Polônia e à Fundação Calouste Gulbenkian em Lisboa pela oportunidade de realizar e divulgar a minha pesquisa.

Agradeço aos funcionários do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa e da Biblioteca Vitorino Magalhães Godinho da Universidade Nova de Lisboa pela paciência e colaboração.

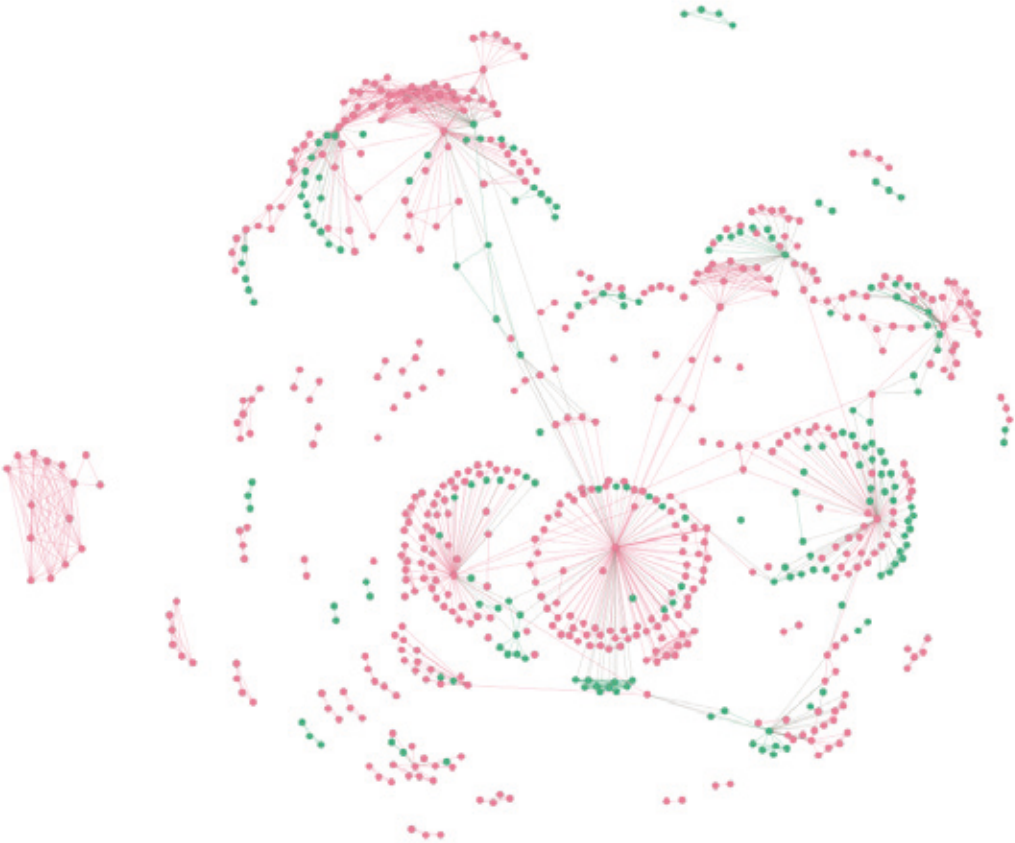
Agradeço aos amigos de Portugal e do Brasil que me ajudaram durante a minha estadia nestes países: Barbara Iara Hugo, Marco

Vallada Lemonte, Gora e Carlos Cardoso, Ana Rigato, Marcelo Túlio, Valéria Fonseca de Carvalho, Luiz Carvalho, Laura Fonseca, Gláucio Lopes, Nuno Luiz Júnior e Lucas Fonseca.

Pelo apoio emocional, agradeço aos meus pais Jolanta e Sławomir, aos irmãos Aleksandra e Michał, e aos meus amigos Aleksandra Chołuj, Mariola Landowska, Raissa Mendes, Paulina Piotrowska, Ricardo Pires, Marta Radziach, Anna Stefańska, Tomasz Smukowski e Dagmara Szczepańska.

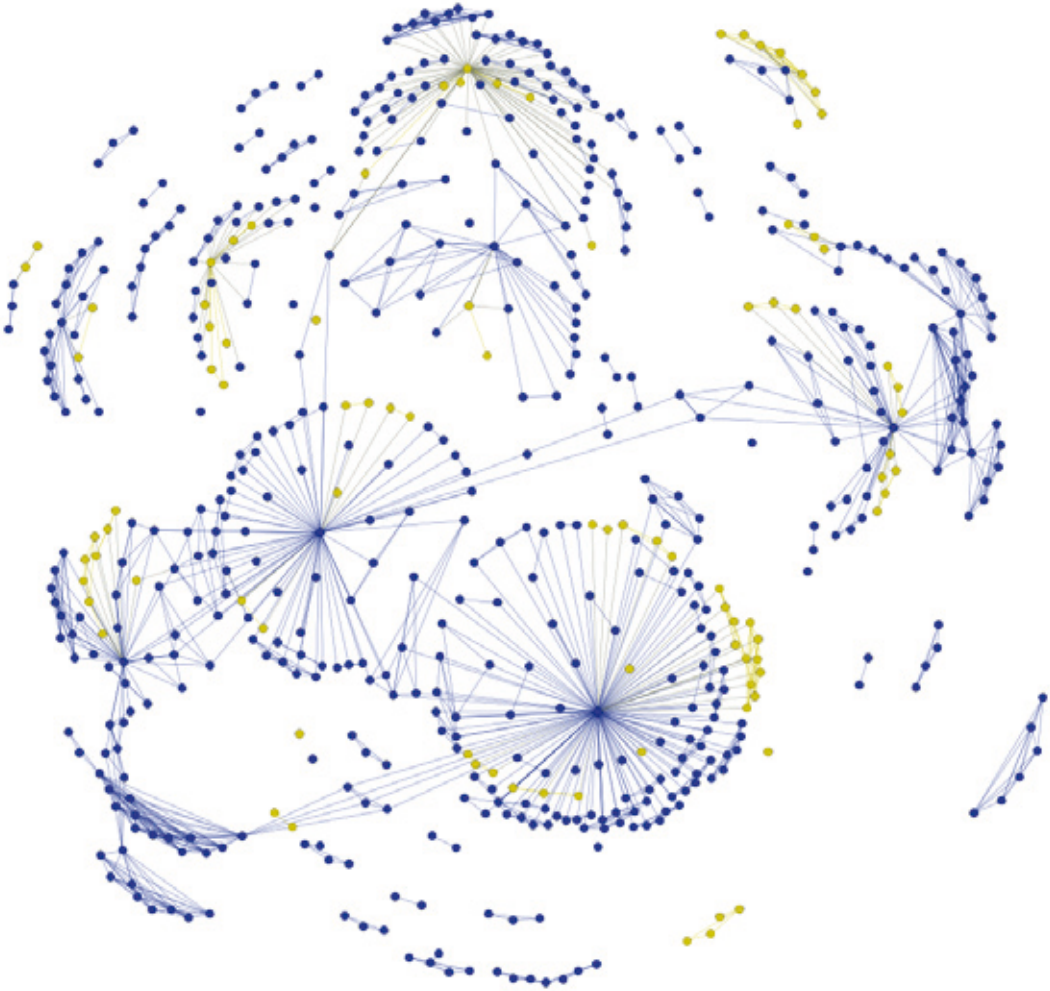
A pesquisa resulta do financiamento concedido em dois concursos internos do Instituto de História de Tadeusz Manteuffel da Academia Polonesa de Ciências, uma bolsa internacional da Fundação Calouste Gulbenkian (2016–2017) e uma bolsa nacional do Centro Nacional de Ciência da Polônia, no âmbito do projeto "Identidade portuguesa ultramarina no contexto da análise das redes sociais" (no. 2017/27/N/HS3/01104, 2018–2021). Os resultados da pesquisa foram apresentados e discutidos nas diferentes etapas em seminários e conferências acadêmicas nacionais e internacionais, na Academia Polonesa de Ciências, Universidade de Varsóvia, London School of Economics, Universidade de Cambridge, Universidade Nova de Lisboa, Universidade de Lisboa, Universidade de Évora, Universidade de Salgado de Oliveira no Rio de Janeiro, Universidade de Bayreuth, Universidade George Mason, Universidade de Macau, Universidade de Pequim, Universidade Europeia Viadrina, Universidade de Londres, Universidade de Utrecht, Universidade Estadual de São Paulo, Freie Universität Berlin, bem como nas aulas online ministradas pelo Instituto de Pesquisa Afro-Latino-Americana / Hutchins Center da Universidade de Harvard dentro do Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos.

ANEXOS



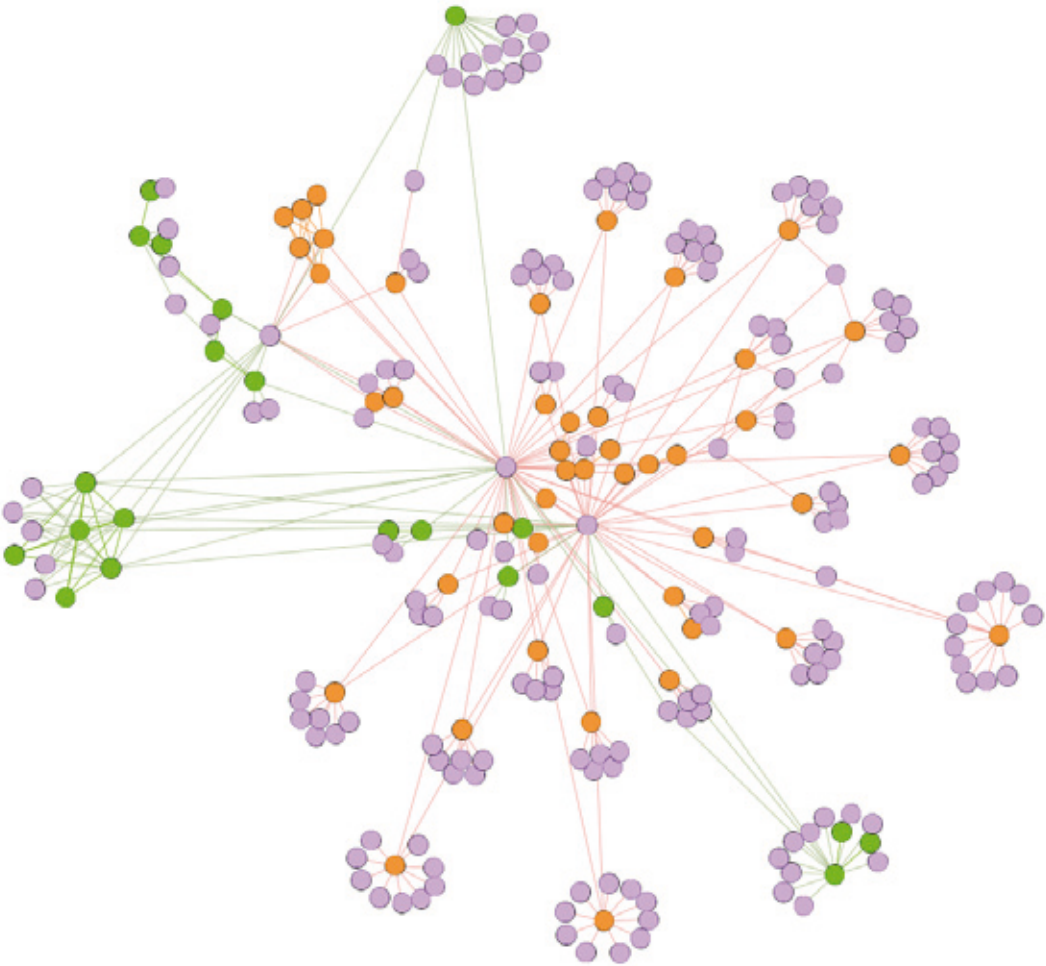
Legenda:
Comunidades africanas
Comunidades indígenas

Gráfico 1. As redes de co-ocorrência relativas às comunidades africanas e indígenas entre 1642–1833.



Legenda:
Escravos
Forros

Gráfico 2. As redes de co-ocorrência relativas aos escravizados e forros entre 1642–1833.



Legenda:
Brancos (73,14%)
Negros (18,18%)
Indígenas (8,68%)

Gráfico 3. Divisão por etnia/"raça" nas redes sociais de subalternos no período 1706–1755.

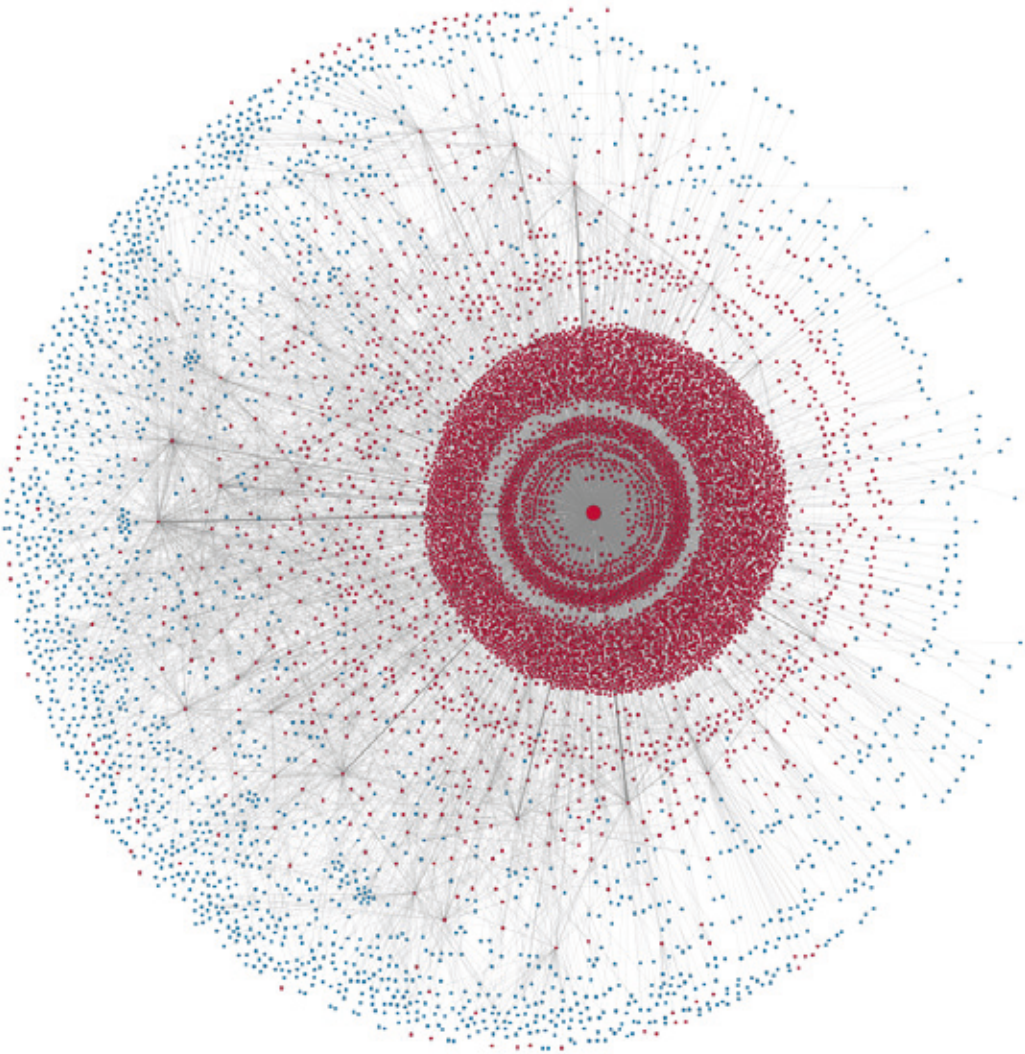
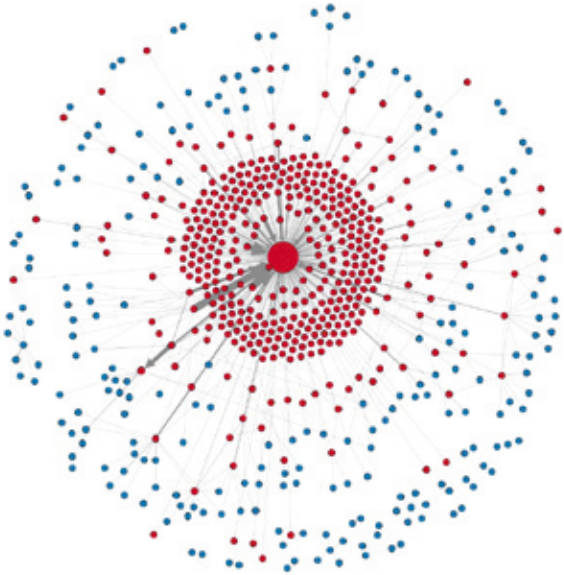


Gráfico 4. Rede de Correspondência sob reinado de D. João V e os primeiros anos do reinado de D. José I (1706–1755).

a)



b)

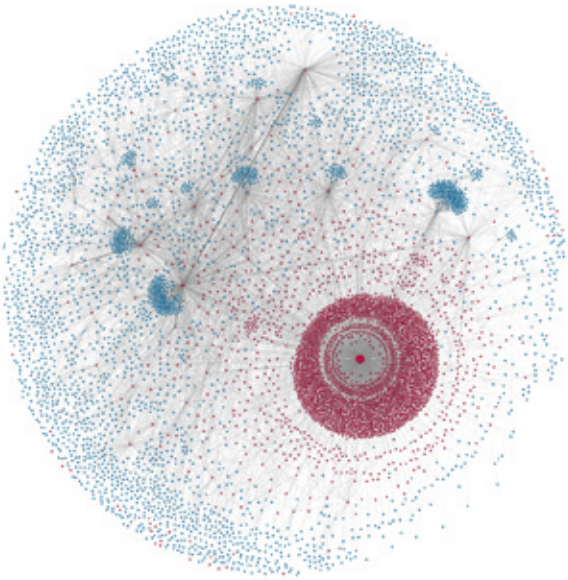


Gráfico 5. Rede de Correspondência sob reinado de D. Pedro II (a) e D. José I (b)

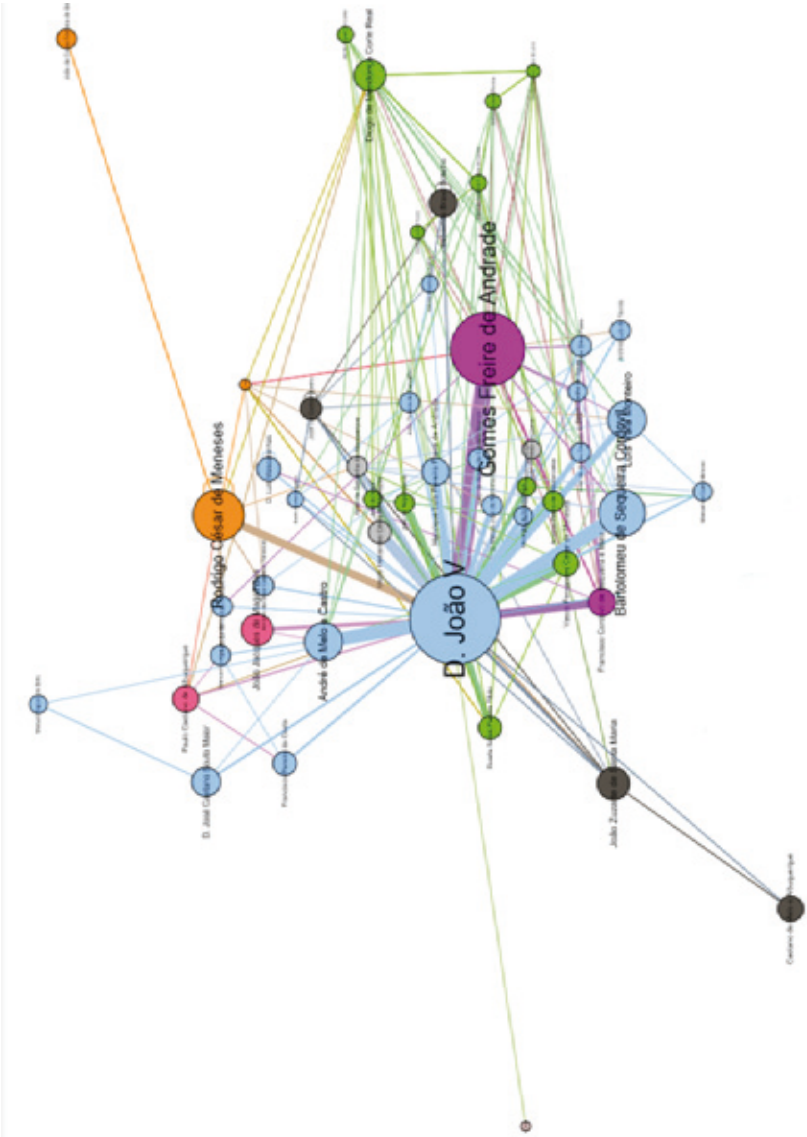
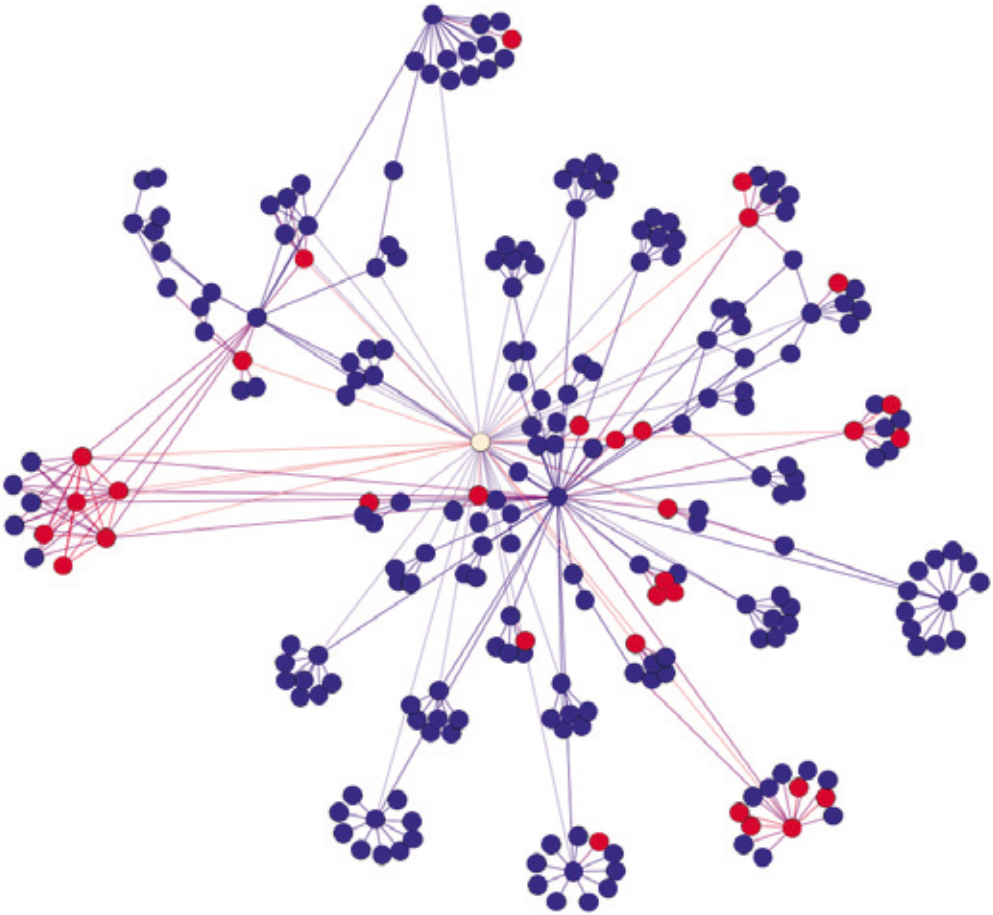


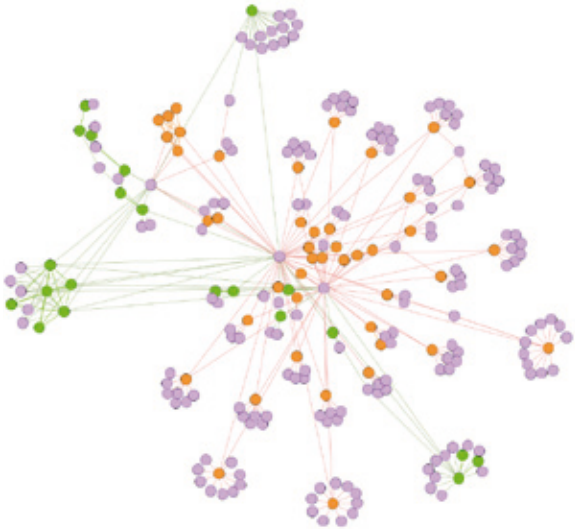
Gráfico 6. Correspondência entre as Colônias Atlânticas e o Rei João V numa escala out-degree de 25 graus



Legenda:
Homens (86,36%)
Mulheres (13,22%)
Não aplicável (0,41%)

Gráfico 7. Classificação por gênero dos grupos subordinados no período 1706–1755

Legenda:
Brancos (73,14%)
Negros (18,18%)
Indígenas (8,68%)



Legenda:
Homens (86,36%)
Mulheres (13,22%)
Não aplicável (0,41%

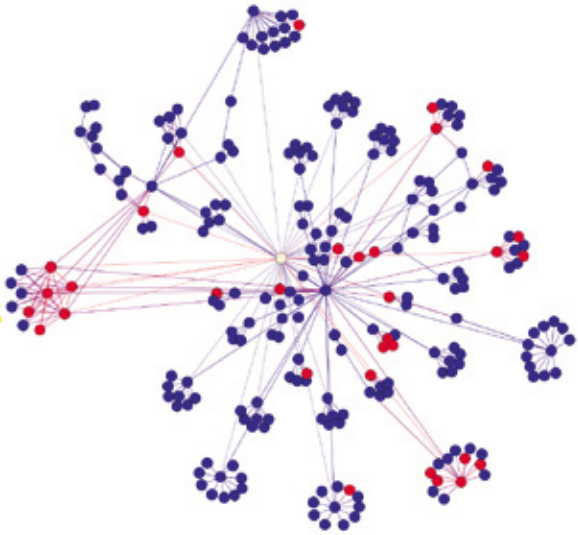


Gráfico 8. Comparação de posições com base na classificação étnica "racial" e de gênero

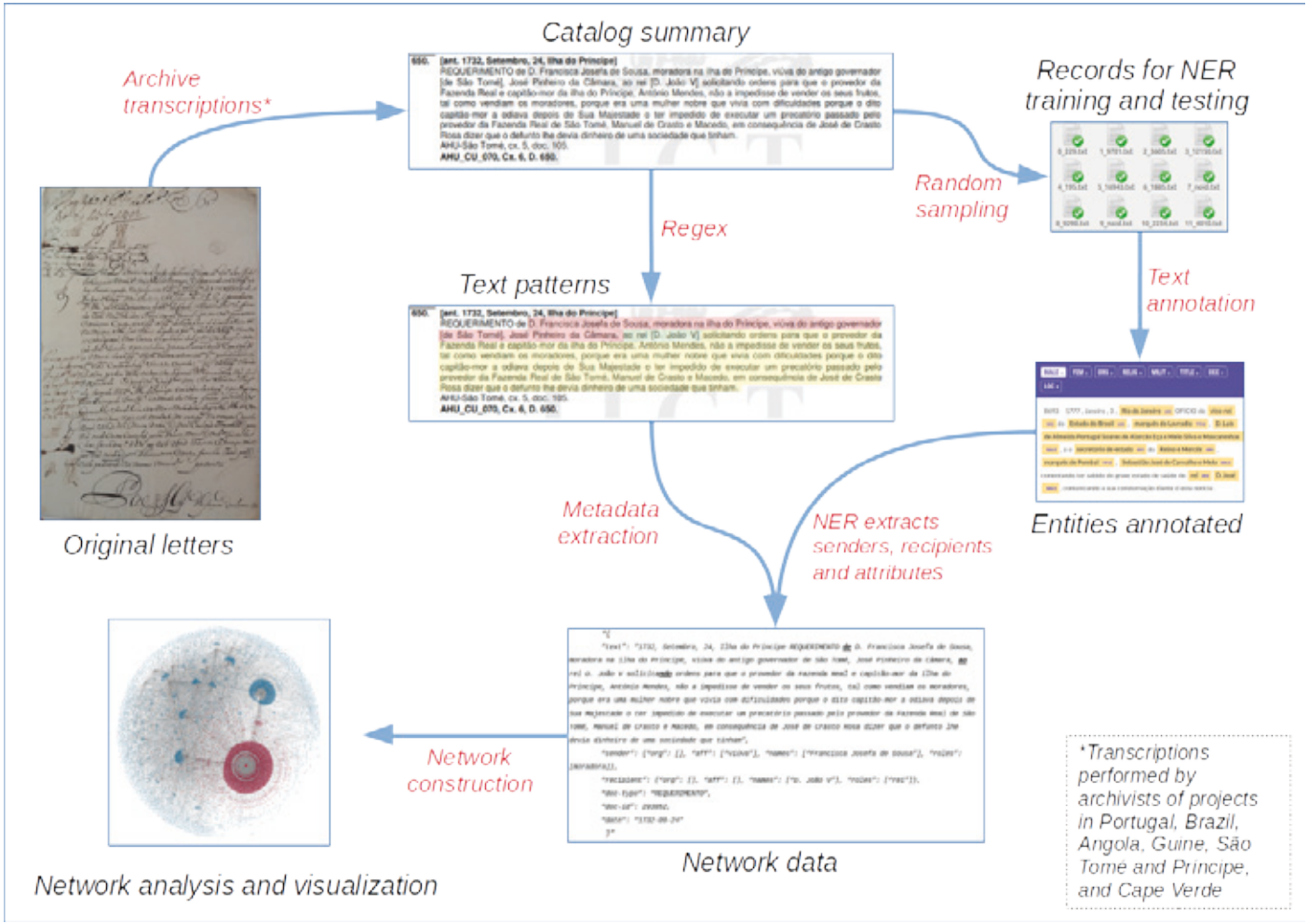


Fig. 1. Preparação da base de dados

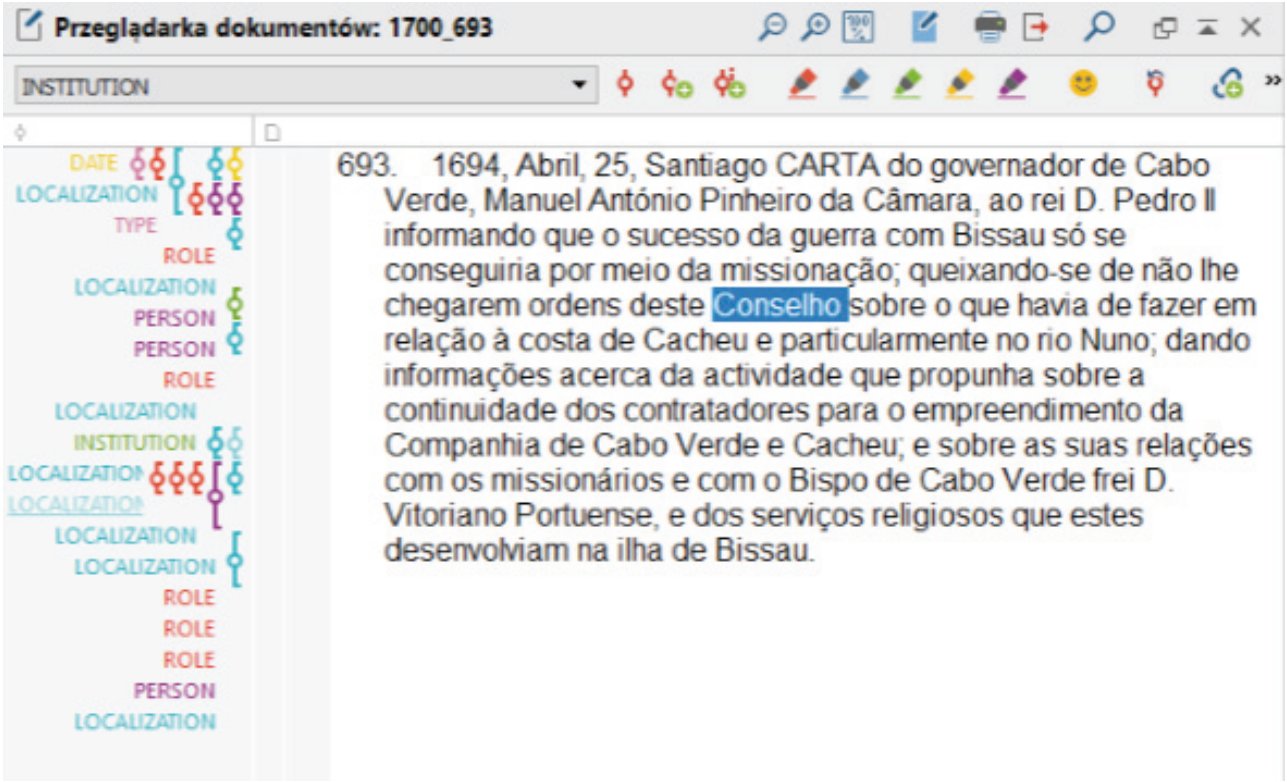


Fig. 2. Codificação manual no programa MaxQDA 2018

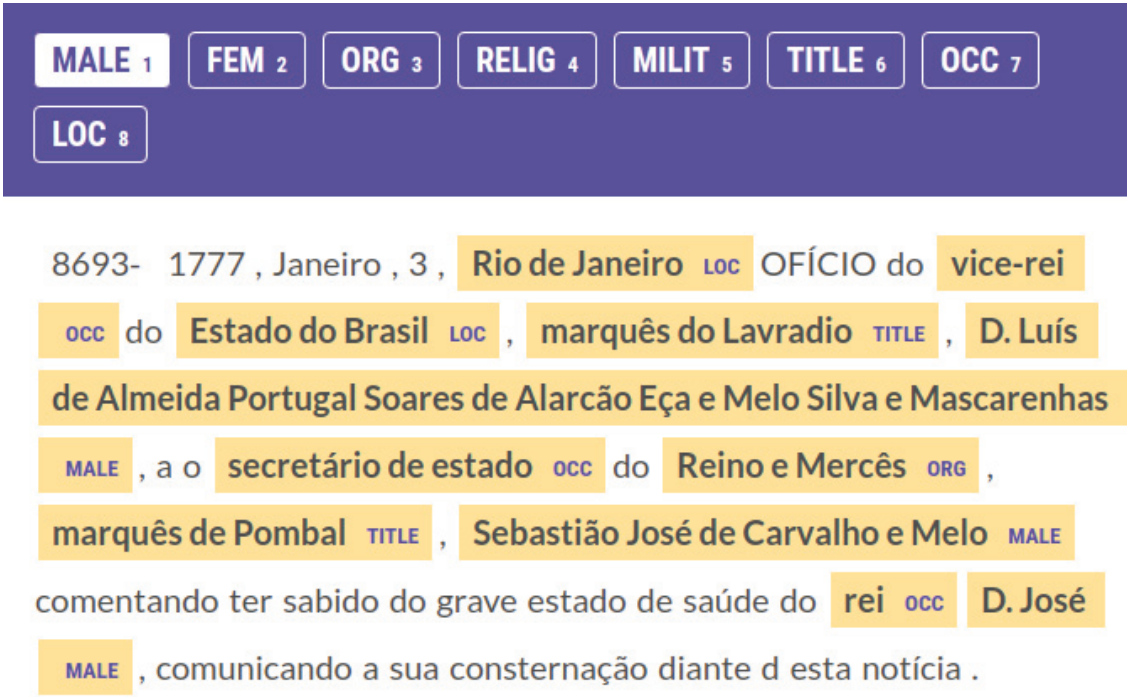
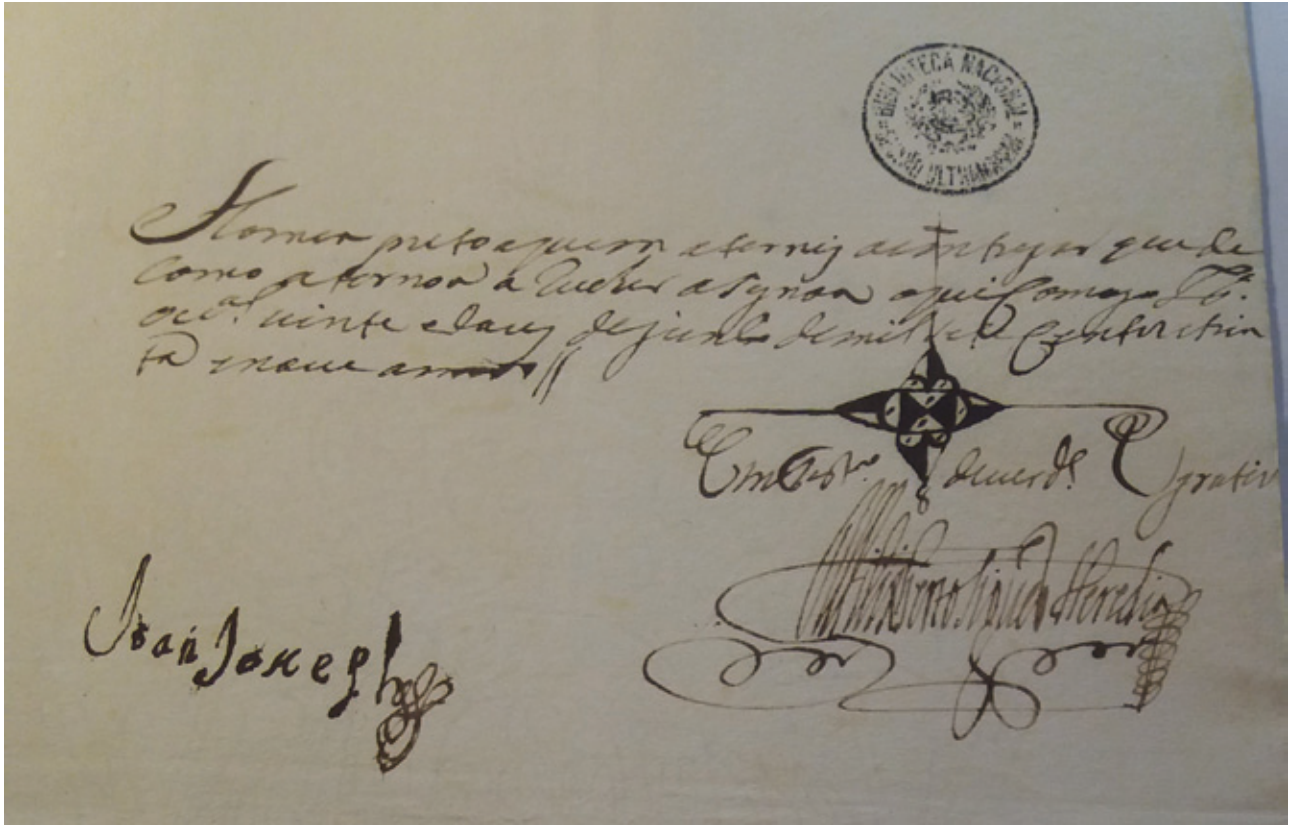
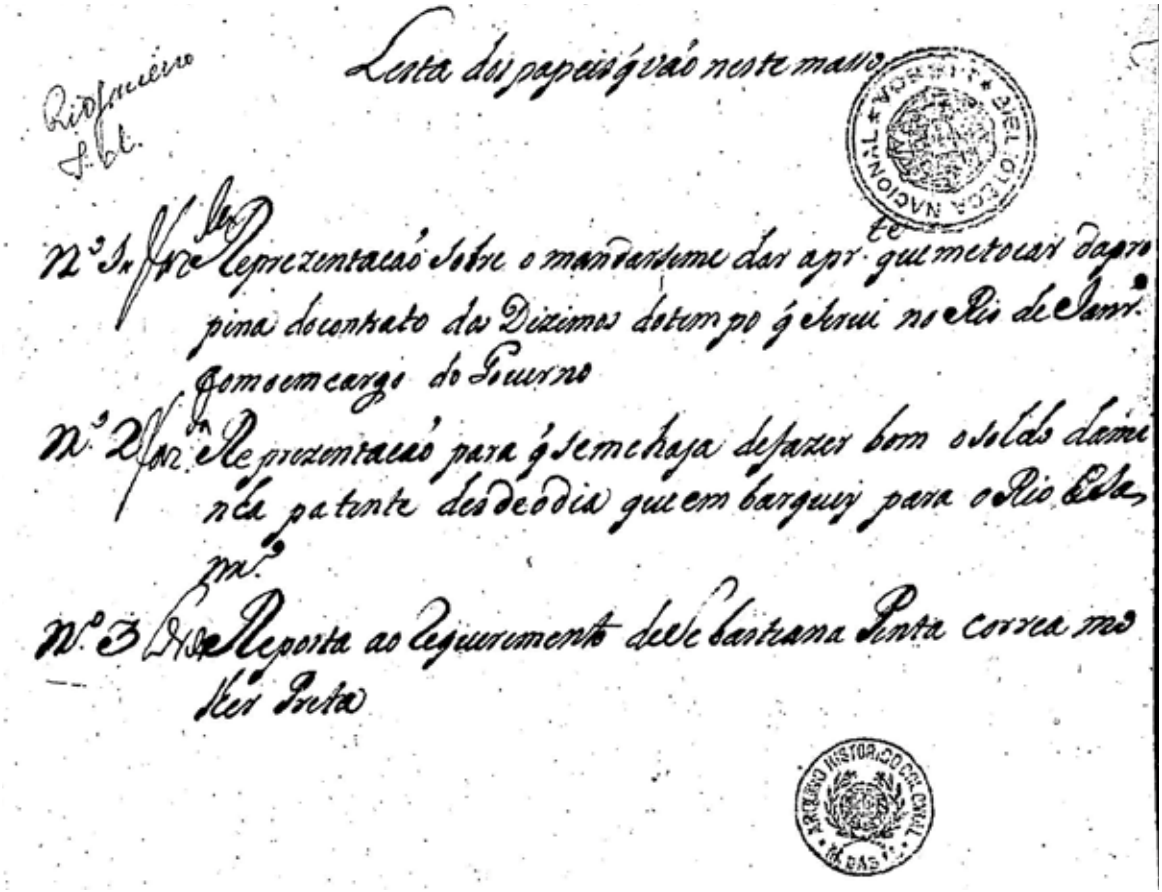


Fig. 3. Codificação manual no programa Prodigy



Fonte: Documentação Avulsa de São Tomé, cx. 7, doc. 753. AHU.

Fig. 4. A assinatura de um homem negro escravizado



Rio Janeiro
S. bt.

Lista dos papeis q̃ vão neste maço

BIBLIOTECA NACIONAL

Nº 1 Hum Requerimento sobre o mandarlhe dar a p.te que metocar da Capitania do contrato dos Dizimos do tempo q̃ serui no Rio de Janeiro com o cargo do Governo

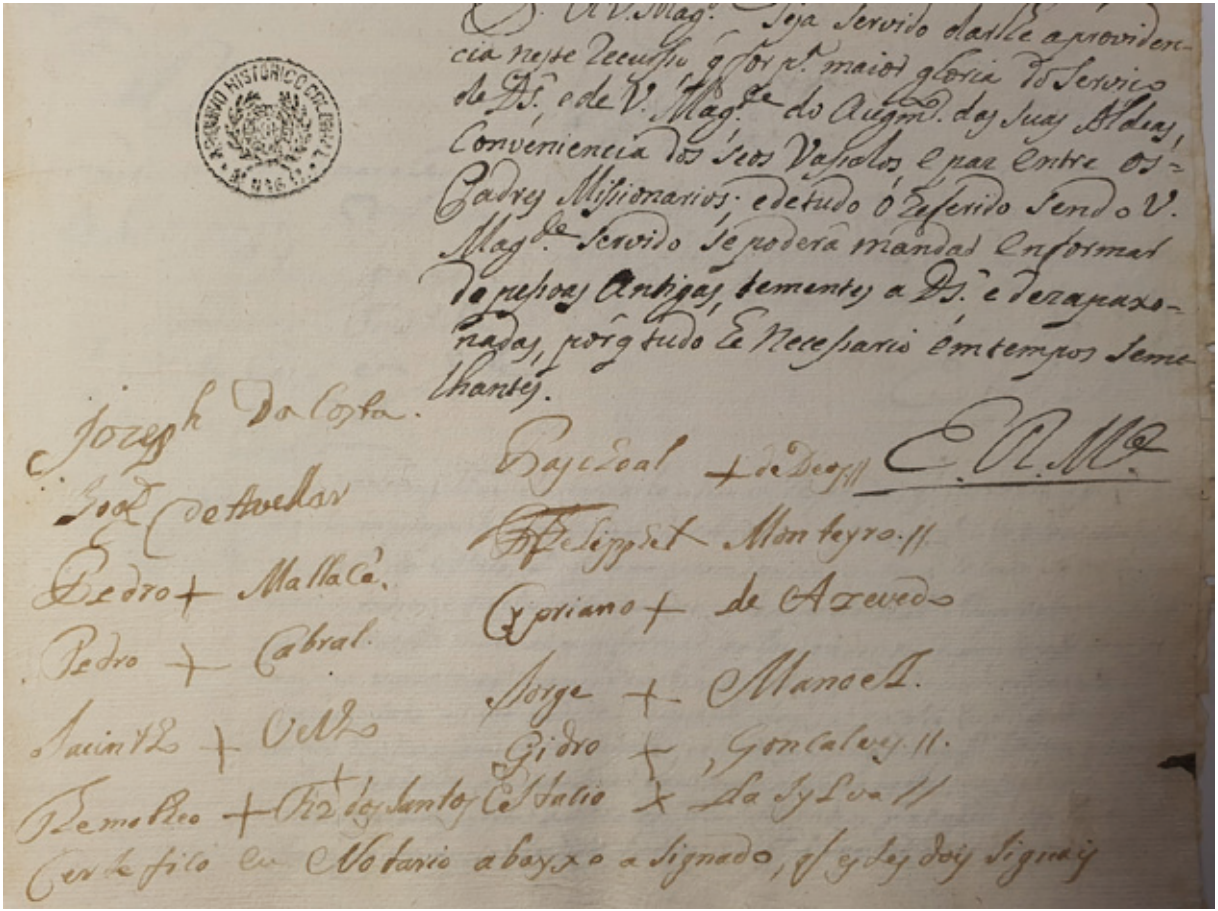
Nº 2 Hum Requerimento para q̃ se mecha a fazer bom o soldo da mesma patente desde o dia que embarquey para o Rio Estamo

Nº 3 Hum Reposta ao Requerimento de Bastiana Penta correa mo Ner Preto

ARQUIVO HISTORICO DO EXTINTO MAPAS

Fonte: Documentação Avulsa do Rio de Janeiro. Cx. 42. D. 4375. AHU.

Fig. 5. Lista de assuntos debatidos pelo Conselho Ultramarino



Fonte: Documentação Avulsa do Pará. Cx. 17. D. 1620. AHU.

Fig. 6. As assinaturas dos índios de nação sacaca, abaitezes moacaras da aldeia de Joanes

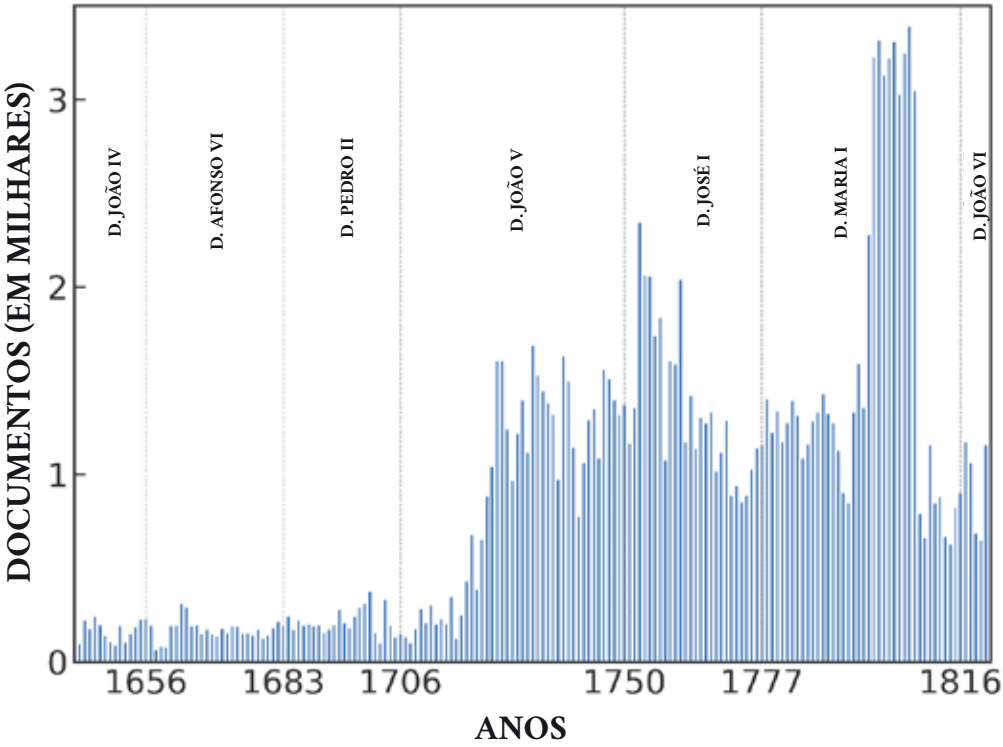


Tabela 2. A circulação de correspondência no espaço atlântico do Império Português entre 1642–1822

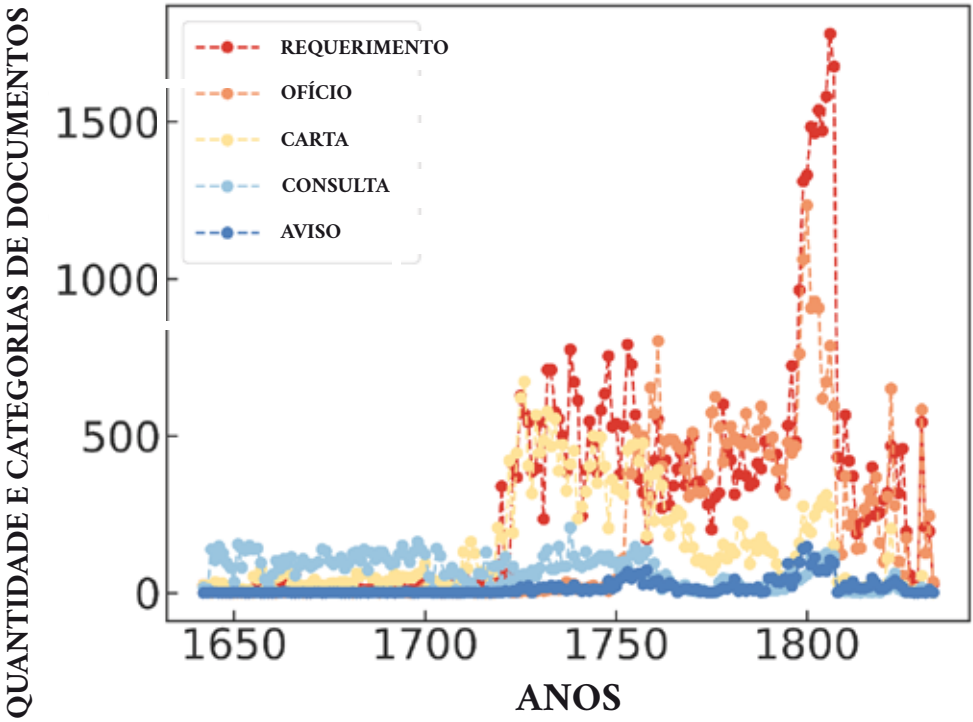
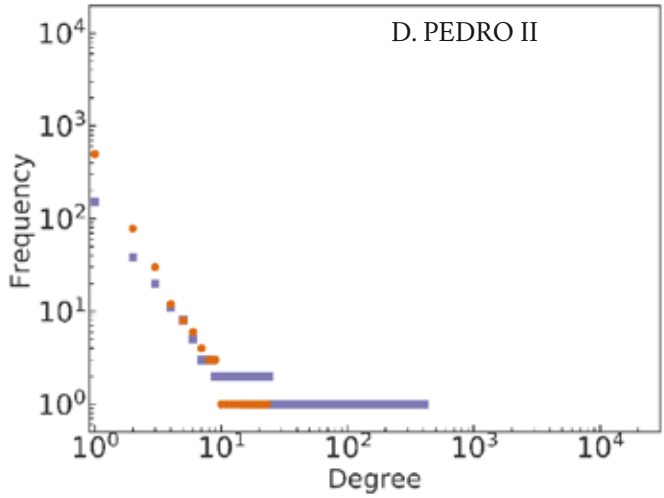


Tabela 3. Categorias de correspondências mais frequentes na circulação administrativa do Império Colonial Português entre 1642–1822



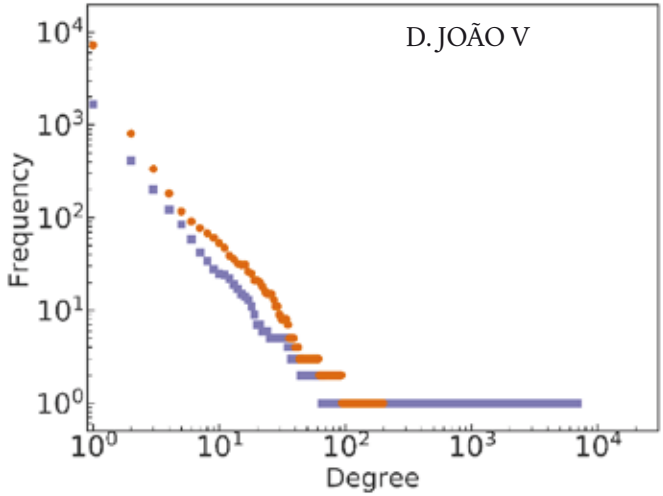


Tabela 7. Número de correspondência enviada (out-degree) e recebida (in-degree) sob o reinado de D. Pedro II (1698–1706) e D. João V (1706–1750)

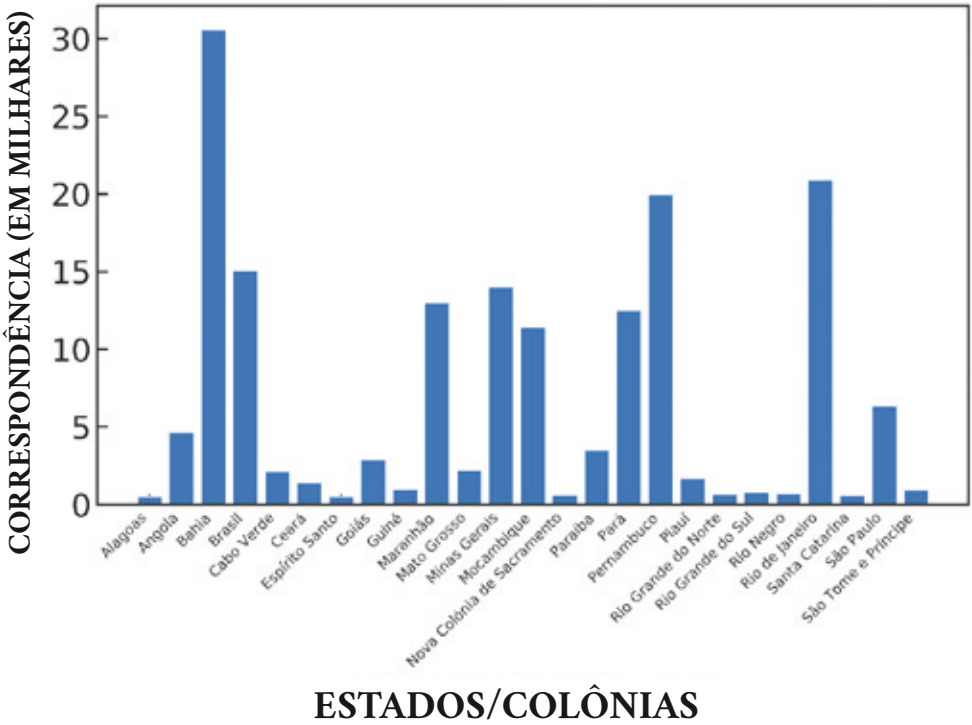


Tabela 9. Número de documentos (em milhares) por cada colônia entre 1642–1818

DICIONÁRIO PORTUGUÊS-POLONÊS

A

aldeamentos – wioska indiańska pozostająca pod zwierzchnictwem misjonarzy, najczęściej jezuickich

alforria – wolność nadana niewolnikowi; inaczej: **carta de alforria** lub **manumissão**

alforriado – niewolnik, który otrzymał wolność; inaczej: **liberto**, **livre**, **forro**, **manumisso**; czasownik: **alforriar**

alvará – dekret królewski ważny przez rok, ale najczęściej przedłużany

auto-da-fé – akt wiary; publiczne przyznanie się do winy odrzucenia religii chrześcijańskiej

B

bandeira – spontaniczne ekspedycje w głąb Brazylii w poszukiwaniu złota lub Indian; termin ten stosuje się wyłącznie do ekspedycji wyruszających z São Paulo, oficjalne ekspedycje królewskie nazywały się zaś **entradas**

bandeirante – osoba, która wchodziła w skład ekspedycji określanej jako **bandeira**

bexigas – nowożytny termin określający ospę

boçal – niewolnik urodzony w Afryce, niezasymilowany

C

capitão-general – tytuł przyznawany głównemu gubernatorowi w regionie/ /kolonii

calundu – szamańskie tradycje afrykańskie

cafuzo – osoba pochodząca ze związku afrykańsko-indiańskiego, o prawie czarnej skórze i kręconych włosach; inaczej: **caboré**, **cafre**

capitão-mor – tytuł przyznawany gubernatorowi obejmującemu swoje stanowisko w mniejszym regionie, jak na przykład w Sergipe

Casa da Suplicação – Sąd Apelacyjny w Lizbonie

casa grande – posiadłość właściciela plantacji trzciny cukrowej

cativo – jeniec, osoba zmuszana do pracy, niewolnik

coartado – niewolnik, któremu pozwolono gromadzić pieniądze w celu wykupienia własnej wolności

conquista – podbite przez Portugalczyków zamorskie terytoria

contador – urzędnik sądowy, który wylicza wynagrodzenia i koszty

corregedor – sędzia wyższej rangi, który nadzoruje proces wymierzania sprawiedliwości, nadzoruje postępy w zakresie postępowania sądowego i przestrzeganie prawa

Costa da Mina – teren na wybrzeżu Afryki Wschodniej w Zatoce Gwinejskiej

Crioulo – Kreol, osoba pochodzenia afrykańskiego urodzona w Brazylii

cristão-novo – żydowski konwertyta

D

de nação – osoba pochodząca z Afryki; antonim: **natural**, czyli miejscowy urodzony w Brazylii

degredado – osoba zesłana do kolonii, skazana decyzją sądów królewskich lub inkwizycyjnych

descimento – przesiedlanie Indian z **sertão** do innych miejsc, zwykle wzdłuż wybrzeża Brazylii, gdzie powstały wioski misjonarskie

Desembargo do Paço – jeden z najważniejszych organów systemu sądowniczego w Portugalii, którego głównym zadaniem było doradztwo w sprawach dotyczących wymiaru sprawiedliwości, a także w kwestiach administracyjnych i prawnych

E

emboaba – termin indiańskiego pochodzenia (amô-abá) oznaczający cudzoziemca

escravo de ganho – niewolnik wykonujący odpłatne usługi

escrivão – skryba

Estado do Maranhão e Grão-Pará – do 1751 r. Brazylia była podzielona na Estado do Brasil ze stolicą w Salvadorze da Bahia oraz Estado do Maranhão e Grão-Pará ze stolicą w São Luís, a od 1737 r. w Belém; gubernatorzy tego stanu podlegali wyłącznie Lizbonie i nie odpowiadali za swoje decyzje przed głównym gubernatorem lub wicekrólem Brazylii

F

forro – wyzwoleniec, czarnoskóry były niewolnik, ale także wolny Indianin pozostający pod portugalskim zwierzchnictwem

fugitivo – zbiegły niewolnik

G

governador-geral – generalny gubernator pełniący funkcje administracyjne, sądowe oraz wojskowe jako głównodowodzący oddziałami wojskowymi; sprawował nadzór nad sądami w kolonii, a także miał prawo mianować biskupów i arcybiskupów

guerra justa – sprawiedliwa wojna, podczas której można było zniewolić Indian

H

Hábito da Ordem de Cristo – tytuł rycerski Zakonu Rycerzy Chrystusa

Í

Índios aldeados – Indianie przebywający w wioskach misjonarskich

I

infantaria – wojsko walczące pieszo, od 1706 r. nazywane także **regimentos**

inquiridor – urzędnik odpowiedzialny za przesłuchiwanie świadków

J

juiz de fora – sędzia przydzielony do danego regionu, mający te same uprawnienia co **juiz ordinário**

juiz ordinário – przewodniczący Izby, mający uprawnienia administracyjne i sądowe

K

Kodeks Filipiński (Código Filipino, Ordenações Filipinas) – zbiór praw obowiązujący w Portugalii i jej zamorskich koloniach przez cały okres nowożytny od momentu jego ratyfikacji w 1603 r;

L

ladino – niewolnik zasymilowany, znający język portugalski

liberto – niewolnik wyzwolony

M

mameluco – Metys pochodzący ze związku Indianki/Indianina z Europejką/Europejczykiem

mêrces – świadczenia przyznawane przez Koronę swoim wasalom w zamian za świadczone usługi; inaczej: **benefícios**, **donativos**, **favores**, **tenças**, **graças**

Mesa de Consciência e Ordens – organ, w którym podejmowano decyzje dotyczące „sumienia" monarchy

Misericórdia – instytucja mająca na celu pomagać najbardziej potrzebującym w Portugalii i jej zamorskich koloniach

mocambo – wioska zamieszkana przez zbiegłych niewolników; inaczej: **quilombo**

N

negro/negra –czarnoskóry mężczyzna/kobieta, zwyczajowo niewolnik lub niewolnica

negra de ganho – czarnoskóra zniewolona kobieta sprzedająca jedzenie na ulicy, wykonująca odpłatne usługi

O

ordens terceiras – zakony, których członkami były osoby świeckie

ouvidor-geral – sędzia w **ouvidoria**, urzędnik zajmującymi się sprawami wymiaru sprawiedliwości w danym regionie, nominowany z ramienia generalnego gubernatora

ouvidoria – sąd drugiej instancji rozpatrujący odwołania, prowadzący sprawy sądowe i przekazujący apelacje i skargi do **Relação da Bahia** i **Mesa de Consciência e Ordens**

Q

quilombo – wioska zamieszkana przez zbiegłych niewolników

quilombola –osoba zamieszkująca **quilombo**

quinto – podatek w wysokości – wartości złota, diamentów i innych szlachetnych kruszców

P

Padroado – prawo do administrowania sprawami religijnymi w zamorskich posiadłościach przez portugalskiego monarchę

pardo – dziecko ze związku osoby białej z osobą czarnoskórą; w niektórych częściach imperium słowo to było synonimem Mulata

pelourinho – pręgierz

pena de galé – rodzaj kary, który początkowo był odbywany na statkach, później oznaczał pracę publiczną, na przykład w portach; na afrykańskich niewolników nakładano **galés perpétuas** – dożywotnią karę bądź **anos de galés** – karę o określonym czasie trwania

Preto/ Negro de nação – czarnoskóry mieszkający w Brazylii, ale urodzony w Afryce

procurador – prawnik, do którego docierały skargi i roszczenia ludności

procurador dos Índios – urząd do spraw ochrony praw Indian

provedor – urzędnik odpowiedzialny za nadzorowanie działalności finansowej i podatkowej na obszarze jurysdykcji, do której został przydzielony

R

recolhimento – żeński konwent religijny

Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará – akt ustanowiony w 1686 r., regulujący stosunki prawne między władzą kolonialną a Indianami przebywającymi w wioskach misjonarskich na północy Brazylii

Relação da Bahia – Sąd II instancji w Brazylii zlokalizowany w Salvador da Bahia. Do 1751 r. był jedynym tego rodzaju sądem w Brazylii. Od 1751 r., wraz z utworzeniem **Relação do Rio de Janeiro**, orzekał jedynie w kwestiach dotyczących północnej i północno-wschodniej części kolonii

Relação do Rio de Janeiro – Sąd II instancji w Brazylii zlokalizowany w Rio de Janeiro od 1751 r, który orzekał jedynie w kwestiach dotyczących południowej części kolonii

requerimento – petycja

S

senhor de engenho – właściciel plantacji trzciny cukrowej, dosłownie: właściciel młyna cukrowniczego

senzala – część posiadłości pana, gdzie mieszkali niewolnicy

sertão – tereny położone w głąb kraju, z daleka od terenów uprawnych; kiedyś określano tak brazylijską selwę oraz lasy położone daleko od wybrzeża; dzisiaj termin ten oznacza bardzo suche tereny

servo – indiańscy niewolnicy zwłaszcza w regionie São Vicente w XVIII w.

sesmaria – dokument legalizujący własność ziemi i sporządzony przez Koronę na rzecz osoby otrzymującej ziemię zwanej **sesmeiro**

T

Tabelião de Notas – osoba odpowiedzialna za wszystkie instrumenty pozasądowe, które musiały zostać podane do publicznej wiadomości, tj. testamenty, spisy inwentarza, umowy, pełnomocnictwa, zwolnienia z obowiązków itp.

Tabelião do Judicial – osoba przygotowująca wszystkie dokumenty sądowe

Tapuia – w języku tupi słowo oznaczało „barbarzyńcę", Portugalczycy nazywali tak wszystkich wrogo nastawionych Indian; w rzeczywistości **Tapuia** reprezentowało plemiona Goitacazes, które zamieszkiwały rejon Rio Paraíba, a także ludy Aimorés, które osiedliły się na południu stanu Bahia i w północnych częściach Ceára i Maranhão

Bibliografia

BARBOSA Maria do Socorro Ferraz & ACIOLI Vera Lucia Almoêdo & ASSIS Virgina Maria Almoêdo de. *Fontes repatriadas. Anotações de História Colonial. Referencias para pesquisa. Índices do Catálogo da Capitania de Pernambuco*. Recife 2006: Ed. Universitária da UFPE.

SCISINIO Alaôr Eduardo. *Dicionário da escravidão*. Rio de Janeiro 1997: L. Christiano Editorial.

SILVA Maria Beatriz Nizza da. *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa–São Paulo 1994: Verbo.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa (AHU)

Alvará régio qual se mandou dar a cada Missão uma légua de terras, em quadra, para a sustentação dos Índios e Missionários, 23.11.1700. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 26. D. 6042–6043.

Aviso do secretário do Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro ao governador de Pernambuco, José César de Menezes, 25.06.1783. Documentação Avulsa de Brasil Geral. Cx. 25. D. 2128.

Carta da Junta Governativa interina da Bahia, José Carvalho de Andrade e Gonçalo Xavier de Barros e Alvim, 4.05.1763. Documentação Avulsa de Bahia. Cx. 151. D. 11527.

Carta de José Antônio Freire de Andrada, governador das Minas, 13.11.1759. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 74. D. 43.

Carta de Ouvidor Geral de Cabo Verde, Sebastião Bravo Botelho, 18.11.1724. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 10. D. 95.

Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão ao rei D. João V, 15.03.1732. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 42. D. 3803.

Carta do governador da ilha de São Tomé, D. José Caetano Souto Maior, 20.03.1738. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 711.

Carta do governador do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire ao rei D. João V, 12.09.1728. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 16. D. 1674.

Carta do governador do Rio de Janeiro, Luís Vaía Monteiro, 5.08.1729. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 20. D. 2186.

Carta do Governador e Capitão-General do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama, 24.01.1724. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 8. D. 747.

Carta do ouvidor-geral da Capitania do Pará, Francisco de Andrade Ribeiro, 20.09.1728. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 11. D. 986.

Carta do ouvidor-geral da capitania do Pará, Manuel Antunes da Fonseca para o rei D. João V, 1.10.1735. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 16. D. 1684.

Carta do ouvidor-geral da capitania do Pará, Manuel Timóteo Pinto de Carvalho, 11.02.1743. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 25. D. 2367.

Carta do ouvidor-geral do Serro Frio, Custódio Gomes Monteiro. D. João V, 9.09.1746. Avulsos do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 39. D. 4065.

Carta do ouvidor-geral e superintendente da Casa da Moeda do Rio de Janeiro, Fernando Pereira de Vasconcelos, ao rei D. João V, 4.03.1718. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 10. D. 1070.

Carta do vice-rei e capitão-general do Brasil, conde de Galveas, André de Melo e Castro, 23.03.1747. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 88. D. 7232.

Certidão do tabelião do público judicial e notas, João Pinto de Sequeira, 3.08.1747. Documentação Avulsa do Maranhão. Cx. 30. D. 3045.

Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. Afonso VI, sobre a necessidade de consultar o pedido do sacerdote de missa, Pero de Lar de Morais, natural de São Paulo do Brasil, intérprete do índio Jorge, 1.08.1659. Documentação Avulsa de Angola. Cx. 6. D. 736.

Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do Pardo António Pereira da Conceição, 15.06.1745. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 83. D. 6804.

Consultas de Mercês Gerais. Cód. 87, fl. 148v.

Códice 478. Consulta, 4.02.1709, fl.s 168v–169.

Decreto de D. José I, fazendo mercê a José Inácio Marçal Coutinho, homem Preto, do posto de capitão do mato, para ter exercício nas Minas Gerais, 2.01.1765. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 85 D. 1.

Lista referente aos papéis do contrato dos dízimos, do pagamento do soldo e do requerimento da Preta Sebastiana Pinta Correia, 1750. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 42. D. 4375.

Ofício do ouvidor-geral da capitania do Pará, Manuel Antunes da Fonseca, para o governador e capitão-geral do Estado do Maranhão, José da Serra, 5.08.1735. Cx. 18. D. 1646.

Parecer do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do escravo do ex-provincional carmelita Manuel de Madre de Deus queixando-se de maus tratos, 2.01.1723. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 16. D. 1385.

Provisão (cópia) do rei D. João V para o escrivão da Ouvidoria Geral da capitania do Pará, Manuel Pais de Andrade, 26.04.1750. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 23. D. 2178.

Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa, 26.03.1732. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 19. D. 1965.

Requerimento da escrava Mulata Cecília, 20.06.1744. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 28. D. 2849.

Requerimento da Inácia Carneira, Marcelina Carneira e Maria Carneira, 7.08.1753. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 34. D. 3420.

Requerimento da Mameluca Apolônia em seu nome e de seus filhos, 26.05.1751. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 32. D. 3047.

Requerimento da Preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana. 1738. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 21. D. 1948.

Requerimento da Rosa Cafuza, 12.02.1734. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 16. D. 1484.

Requerimento das Índias Mônica e suas filhas Maria e Inácia Marcelina Carneira, descendentes do gentio do rio Amazonas no Grão-Pará e atualmente assistentes na cidade de São Luís do Maranhão, 13.04.1742. Documentação Avulsa de Brasil-Geral. Cx. 8. D. 734.

Requerimento de André de Sousa, Preto de Guiné, residente no Rio de Janeiro, 3.07.1728. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 25. D. 5778.

Requerimento de Antónia Coelha, 15.11.1734. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 27. D. 2209.

Requerimento de António Freire, 12.07.1725. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 11. D. 17.

Requerimento de António Freire, 26.05.1749. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 22. D. 57.

Requerimento de Antônio Passos, 17.01.1720. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 29. D. 2572.

Requerimento de Domingos Aguiar, 23.02.1740. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 67. D. 5670.

Requerimento de Domingos Aguiar, 23.10.1762. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 149. D. 11466.

Requerimento de escravo Francisco Angola, 5.12.1746. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 87. D. 7170.

Requerimento de escravo Preto António Freire, 10.04.1723. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 10. D. 44.

Requerimento de escravo Preto António Freire, 1723. Documentação avulsa de Cabo Verde. Cx. 10. D. 47.

Requerimento de Francisco Barbosa Lima, 21.06.1733. Documentação Avulsa da Bahia. Cx. 46. D. 4056.

Requerimento de Francisco da Costa Chagas, 17.01.1747. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 48. D. 4006.

Requerimento de Isabel Caetana, escrava parda de José Gomes e degradada na capitania de Pernambuco. Documentação Avulsa de Pernambuco, 6.09.1791. Cx. 178. D. 12456.

Requerimento de Jeronimo de Sousa Lopes, 27.09.1728. Documentação Avulsa de São Tomé e Príncipe. Cx. 6. D. 604.

Requerimento de João Cordeiro Vilela, 6.02.1729. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 11. D. 1018.

Requerimento de João de Távora, 13.01.1723. Documentação Avulsa de Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 19. D. 4227.

Requerimento de João de Távora, 12.02.1727. Documentação Avulsa de Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 25. D. 5654.

Requerimento de João Francisco de Almeida, 23.03.1739. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 766.

Requerimento de José Lopes de Sousa, 2.03.1730. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 17. D. 1789.

Requerimento de José Moçambique, 17.07.1747. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 90. D. 7331.

Requerimento de Lázaro Coelho de Eça, índio natural de Oruçu, presídio de Palmares, 26.10.1756. Documentação Avulsa de Alagoas. Cx. 2. D. 145.

Requerimento de Luís Mendes, 20.10.1755. Documentação Avulsa de Guiné. Cx. 8. D. 744.

Requerimento de Manuel da Cruz, 27.03.1728. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 12. D. 24.

Requerimento de Manuel Gomes Baptista e de seu escravo Lourenço Bento de Oliveira Lima, 13.01.1736. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 31. D. 44.

Requerimento de Miguel de Sequeira, 14.12.1720. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 6. D. 574.

Requerimento de Paulo Coelho, 29.07.1754. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 76. D. 6377.

Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina, 9.11.1725. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 24. D. 2193.

Requerimento de Sebastiana Pinta Correia. 1743. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 52. D. 12096.

Requerimento do capitão-mor do Terço dos Homens Pardos, Domingos Aguiar, 14.11.1765. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 155. D. 11867.

Requerimento do coronel Manuel de Azevedo, 29.11.1740. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 40. D. 24.

Requerimento do desembargador João Barboza Teixeira Maciel, 7.11.1724. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 20. D. 1778.

Requerimento do escravo Silvestre, por seu procurador Manoel José Correira Cané, ao príncipe regente D. João. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. 1807. Cx. 251. D. 17065.

Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque, 4.08.1753. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 74. D. 6215.

Requerimento do homem Pardo, Manuel de Sequeira. Marchar 1744. Documentação Avulsa de Angola. Cx. 36. D. 3458.

Requerimento do homem Preto, João José, 23.07.1739. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 753.

Requerimento do Índio da nação Aruwã, Inácio Coelho, 15.03.1755. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 38. D. 3525.

Requerimento do Índio forro Salvador de Morais, 7.05.1746. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 29. D. 2967.

Requerimento do Índio Gregório D. João, 20.02.1729. Documentação Avulsa do Maranhão. Cx. 17. D. 1722.

Requerimento do Índio Lázaro, 12.08.1755. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 79. D. 6608.

Requerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá, 27.09.1755. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 80. D. 6632.

Requerimento do Índio Lourenço da Gama, 14.01.1723. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 13. D. 1356.

Requerimento do Índio Miguel Duarte, por si e como procurador dos Índios aldeados no Rio de Janeiro, 12.02.1740. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 32. D. 3398.

Requerimento do padre Cipriano Ferraz de Faria, 29.11.1732. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 43. D. 3920.

Requerimento do Pardo João dos Santos Bezerra ao ouvidor-geral do Maranhão, Francisco Raimundo de Morais Pereira, 11.11.1744. Documentação Avulsa do Brasil-Geral. Cx. 9. D. 793.

Requerimento do Pardo liberto Pedro Gomes de Albuquerque, 16.11.1747. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 92. D. 7459.

Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola, 21.04.1723. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 33. D. 3188.

Requerimento do Preto Romão Gomes, 24.11.1746. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 87. D. 7164.

Requerimento do príncipe Negro do reino das Pedras Negras, D. Lourenço da Silva, 20.07.1720. Documentação Avulsa de Angola. Cx. 22. D. 2206.

Requerimento do procurador da Coroa e Fazenda da Capitania de Pernambuco, António Ferreira Castro, 24.10.1747. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 66. D. 5626.

Requerimento do sargento-mor Vitoriano Pinheiro Meireles, 7.02.1732. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 19. D. 1955.

Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago, 4.05.1733. Documentação Avulsa de São Paulo-MGouveia. Cx. 8. D. 898.

Requerimento dos clérigos do Bispado de Pernambuco, 6.06.1742. Documentação Avulsa de Pernambuco.

Requerimento dos crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes, 14.10.1755. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 68. D. 5706. Cx. 57. D. 4943.

Requerimento dos crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas, 7.01.1756. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 69. D. 5750.

Requerimento dos Índios da aldeia de Santo António de Jaguaribe, no Recôncavo da Bahia, 17.01.1725. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 20. D. 1829.

Requerimento dos Índios da aldeia de Santo António de Jaguaribe, no Recôncavo da Bahia, 26.03.1743. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 75. D. 6254.

Requerimento dos Índios da Aldeia de Santo Antônio dos Campos dos Goytacazes, capitania do Rio de Janeiro. 1729. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 26. D. 6042–6043.

Requerimento dos Índios da Aldeia de São Bernabé do Rio de Janeiro, 13.11.1754. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro. Cx. 76. D. 17743–17745.

Requerimento dos Índios da serra da Ibiapaba, 12.10.1720 Ceará. Documentação Avulsa de Ceará, Cx. 1. D. 65.

Requerimento dos Índios de nação sacaca, abaitezes moacaras, da aldeia de Joanes, 9.03.1735. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 17. D. 1620.

Requerimento dos Índios sacaca da aldeia de Joanes, 23.02.1743. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 25. D. 2383.

Requerimento dos Pardos Custódio da Silva Almança e Vasconcelos, seu irmão João da Silva Almança Vasconcelos e seus pais João da Silva Guimarães D. Paula Maria de Almança Vasconcelos, 15.05.1750. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 102. D. 8030.

Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT)

Chancelaria de D. João V. Livro 48 (247–248).

Chancelaria de D. João V. Livro 48 (305).

Chancelaria de D. João V. Livro 101 (1).

Chancelaria de D. João V. Livro 111 (70V).

Chancelaria de D. José I. Livro 28 (332).

Biblioteca Nacional do Brasil

CAETANO, António de Sãe. *A imagem do sol felizmente nascido na maior das esferas Lusitanas & obsequiosamente celebrado na melhor parte do mundo.* Lisboa 1712: Na Officina de António Pedroso Galvão. Livros Raros – 023, 001, 003, 12–15.

Carta régia. II-31-3-19.N.1.

Casa dos contos. Arquivo Público Mineiro. MS 108 (R05), 205–210v.

D. João V proíbe aos moradores locais de abrigar os Índios fugidos. 10.03.1729. II-33,05,002.

Documentos históricos. Consultas do Conselho Ultramarino, Rio de Janeiro – Bahia (1721–1725). Pernambuco e outras capitanias (1712–1716). Divisão de Obras Raras e Publicações.

I-12,03,031.

Livro do batismo dos pretos da Paroquia de Irajá no Rio de Janeiro. II-32.10.17.

MSS 04/02/005.

MSS 247/127.

Ofício do capitão-mor das ordenanças da vila de Jaguaribe, João de Sousa e Eça dirigido ao governador da Bahia cerca dos Negros fugidos e da queixa dos capitães de entradas, 3.02.1769. I-31,28,13. MS 512(28). D. 340.

Ofício da Câmara da vila de Jaguaribe ao Governador de Bahia. 14.09.1771. I-31,28,12. MS 512 (29). D. 352.

Parecer do Conselho Ultramarino ao rei a respeito da extinção de Palmares e informações dos governadores de Pernambuco. I-34, 32, 30.

Biblioteca Nacional de Portugal

Cód. 618.

MSS/5 (fl.9).

Peregrino Instruído Modo com que se deve informar todo o sujeito, que fizer pela Europa, e mais partes do Mundo. Mandado fazer na Ocasião, que S. Majestade o Senhor Rei D. João o Quinto esteve para ir incógnito, ver as Cortes Estrangeiras. Cód. 674, fls. 259–264.

Projeto dirigido a El-Rei D. João V acerca dos meios de fazer servir no exército os fidalgos e de concorrerem os eclesiásticos para a guerra, ca. 1676. Cód. 1552/6, fls. 175–179.

Relacam do resgate que por ordem del-Rey nosso Senhor, Dom Joam V Rey de Portugal se fez na cidade de Argel pelos padres redentores. Lisboa 1720: Officina de Miguel Manescal. Cota Hg.4552.75.a, 14.

Relação dos cativos que por ordem do fidelíssimo Rei Dom Joseph i nosso senhor, resgataram na cidade de Argel os religiosos da Santíssima Trindade da Província de Portugal. Lisboa 1754: Officina. de Francisco da Silva. F.G. 1198.

Relação dos cativos, que por ordem fidelíssima rainha D. Maria i nossa senhora trouxeraõ resgatados da cidade de Argel os religiosos da Santíssima Trindade da Província de Portugal. Lisboa 1778: Officina de Antônio Rodrigues Galhardo, impressor da Real Meza Censória. F.G. 1198.

2. Fontes impressas

a) José Freire de Monterroio, „Gazeta de Lisboa".
Na Officina Pascoal da Sylva
N.º 7, 15.02.1716
N.º 50, 12.12.1716
N.º 5, 23.12.1717
N.º 10, 10.03.1718
N.º 15, 7.04.1719
N.º 47, 23.11.1719
N.º 4, 27.01.1720
N.º 15, 7.04.1720
N.º 16, 11.04.1720
N.º 17, 25.04.1720
N.º 25, 20.06.1720
N.º 36, 5.09.1720
N.º 39, 26.09.1720
N.º 50, 12.12.1720
N.º 34, 21.08.1721
N.º 43, 26.10.1724

b) Dicionários

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos*. Vol. 10. Ed. 2. Coimbra 1720–1728: no Collegio das Artes da Companhia de Jesus.

Diccionario geografico das Colonias Portuguezas no qual se descrevem todas as ilhas, e porções de continentes que Portugal possue no Ultramar, suas producções naturais, rios, Povoações, Commercio por Um flaviense. Porto 1842: Typographia Commecial Portuense.

Diccionario geographico, historico e descriptivo do Imperio do Brazil. Vol. 2. Paris 1845: Em Casa de J.P. Aillaud.

Esboço de hum diccionario jurifico, theoretico, e practico, remissivo ás leis compiladas, e extravagantes por Joaquim José Caetano Pereira e Sousa, advogado na Casa da Supplicação. Obra posthuma. Lisboa 1827: Na typographia Rollandiana.

SILVA, Antônio de Morais & BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro.* Vol. 1–2. Lisboa 1789: Na Officina de Simao Thaddeo Ferreira.

b) Legislação colonial

Codigo Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal. Livro V por Candido Mendes de Almeida, ed. 14, Rio de Janeiro 1870: Typographia do Instituto Philomathcio

- *Título XIV. Do Infiel que dorme com alguma Cristã, e do Cristão que dorme com Infiel*
- *Título LXIX. Que não entrem no Reino Ciganos, Arménios, Arábios, Persas, nem Mouriscos de Granada*
- *Título XCIV. Dos Mouros e Judeus, que andam sem Sinal* (1603)
- *Título CVIII. Que nenhuma Pessoa vá a Terra de Mouros sem Licença do Rei*.

Collecção Chronologica da Legislação Portugueza 1621–1627 por José Justino de Andrade e Silva. Lisboa 1855: Imprensa de J. J. A. Silva

- *Alvará de 20 de Outubro de 1621 que proíbe que o Ofício de ourives sea aprendido, ou exercitado, por negros, mulatos e Índios*.

Collecção Chronologica da Legislação Portugueza 1634–1640 por José Justino de Andrade e Silva, Lisboa 1855: Imprensa de F.X de Souza

- *Carta Régia de 30 de junho de 1639. Condenem-se os ciganos para Galés. Participada em Port. De 8 de Agosto deste ano*
- *Portaria de 13 de Agosto de 1639. Manda prender vadios para o serviço das galés*

- *Portaria de 23 de maio de 1639. a casa da Suplicação não conheça de requerimentos de ciganos, mas só o Governo. Liv Ix da Supplicação, fol. 247.*

Collecção Chronologica da Legislação Portugueza 1640–1647 por José Justino de Andrade e Silva, Lisboa 1856: Imprensa de F.X de Souza

- *Provisão de 13 de dezembro de 1647. Supplem. De Côrtes. M. 3 n.3 fol 39.*

Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1648–1656 por José Justino de Andrade e Silva, Lisboa 1856: Imprensa de F.X de Souza

- *Alvará de 5 de fevereiro de 1649. Providências contra os ciganos*
- *Decreto de 14 de julho de 1654. In Liv. X da Supplicação.*

Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1657–1674 por José Justino de Andrade e Silva, Lisboa 1856: Imprensa de F. X. de Souza

- *Decreto de 11 de abril de 1673. Prisão dos vadios.*

Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa Compilada e Anotada por José Justino de Andrade e Silva. Bacharel formado em Direito. 1675–1683 e Suplemento a Segunda Série 1641–1685, Lisboa 1857: Imprensa de D. F. de Souza

- *Alvará de 20 de Outubro de 1621.*

Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa Compilada e Anotada por José Justino de Andrade e Silva. Bacharel Formado em Direito 1683–1700, Lisboa 1859: Imprensa Nacional

- *Provisão de 28 de Fevereiro de 1689. Manda que os Religiosos da Companhia de Jesus do Colégio da Baía Admitam a Estudar nas Suas Escolas os Moços Pardos.*

Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa compilada por José Justino de Andrade e Silva, Lisboa 1854: Imprensa de J. J. A. Silva

- *Alvará de 7 de janeiro de 1606 contra os ciganos.*

Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa compilada e anotada por José de Andrade e Silva, 1613–1619, Lisboa 1885: Imprensa de J.J.A Silva

- *Carta de Lei de 13 de setembro de 1613. Manda observar o Alvará de 7 de janeiro de 1606 sobre Ciganos*

- *Carta Régia de 3 de fevereiro de 1615. Letrados que forem servir ao Brasil levem consigo suas mulheres In Liv. De Correspondência do Desembargo do Paço, fol. 26*
- *Carta Régia de 7 de junho e 1616. Providências para evitar o trato desonesto de mulheres portuguesas com hereges estrangeiros, e que estes levem para as terras os filhos que daquelas tiverem*
- *Cartas régias de 3 de dezembro de 1614. Ind. Cronológico tom i, pag. 40, e tom II, pag. 288*
- *Cartas Régias de 3 de dezembro de 1614. Livro de Corresp. Do Desembargo do Paço, fol. 210*.

Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa Compilada e Anotada por José Justino de Andrade e Silva. Bacharel formado em Direito. 1620–1627, Lisboa 1855: Imprensa de J.J.A Silva

- *Alvará de 20 de Outubro de 1621. Proíbe que o Ofício de Ourives Seja Aprendo, ou Exercitada, por Negros, Mulatos e Índios*.

Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa por José Justino Andrade e Silva 1641–1683, Lisboa 1857: Imprensa de F. X de Souza

- *Alvará de 22 de maio de 1654. Não se consintam ciganos e formigueiros sem licença registrada. Liv. XXVII da Chancellaria fol. 5*.

Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa por José Justino Andrade e Silva 1683–1700, Lisboa 1859: Imprensa de F. X de Souza

- *Decreto de 27 de agosto de 1686. Providências para execução da Lei de expulsão dos ciganos e ciganas. Liv. X da Supplicação fol 276*.

Collecção Chronologica de Leis Extravagantes, Posteriores à Nova Compilação das Ordenações do Reino, Publicadas em 1603, Tomo 1., Coimbra 1819: Na real Imprensa da Universidade

- *Carta Régia de 20 de outubro de 1620, em que se ordenoi, que o degredo do Brasil se comutasse às mulheres para Cabo Verde e S. Tomé. Liv. 9 da Supplicação, fol. 97 ves*
- *Decreto de 28 de fevereiro de 1718. Liv 12 da Supplicação, fol. 14*

- *Decreto de 30 de setembro de 1693 em que se ordena que aos escravos se não ponham ferros, nem metam em cadeia mais apertada por mandado de seu senhor (1693)*
- *Decreto de 1701 em que se mandaram compreender nas penas dos vadios os que vivessem com escândalo e prejuízo da República. Ord. Liv. 5.Tit.68 á Rubr*
- *Decreto de 1755 em que se estabelece a forma dos Processos dos Vadios e Ociosos, determinando-lhe juntamente o castigo*.

Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das ordenações, redigida por Antônio Delgado da Silva. Legislação de 1750–1762, Lisboa 1830: Na Typographia Maigrense

- *Alvará de 14 de Novembro de 1757. Ampliando os Parágrafos 5,6 e 7 do Capítulo XVII dos Estatutos da Junta do Comércio sobre os Contrabandistas*
- *Alvará de 20 de setembro de 1760. Registrado na Chancellaria Mór da Corte, e Reino no Livro das Leis, fol.153; e impr. na Officina de Antonio Riodrigues Galhardo*.

Legislação Antiga, Vol. 1, 1446 a 1754, Lisboa 1867: Imprensa Nacional

- *Parágrafo VI. Direitos de mulher sobre o marido*
- *Parágrafo XLIX. Dos Alcoviteiros, Sacrilégios, Incestuosos, etc.*
- *Título VIII. Do poder do marido sobre a mulher*.

Legislação Portuguesa 1620–1627 compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva. Lisboa 1855: Imprensa de J. J. A. Silva

- *Carta Régia de 3 de Junho de 1620. Livro de Correspondência do Desembargo do Paço, fol. 252.*

Legislação Portuguesa compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva, 1648–1656, Lisboa 1856: Imprensa de F.X de Souza

- *Carta de Lei de 15 de janeiro de 1562. Devasse-se dos assassinos, e dos que d'ao bofetadas, e açoutes em mulheres. Liv. X da Supplicação, fol. 54*
- *Decreto de 1 de abril de 1648. Falar com mulheres nas Igrejas ou às portas delas. Ind. Chronologico tomo 1, pag. 175*.

Legislação Portugueza por José Justino de Andrade e Silva 1627–1633, Lisboa 1856: Imprensa de F.X de Souza

- *Carta Régia de 5 de outubro de 1628. Providências a bem da liberdade dos índios no Brasil*
- *Decreto de 18 de Setembro de 1628. Providências contra os que cativavam e vendiam Índios no Brasil.*

Legislação Portugueza por José Justino de Andrade e Silva 1648–1656. Lisboa 1856: Imprensa de F. X de Souza

- *Provisão de 17 de outubro de 1653. Liberdade dos Índios do Maranhão*.

Legislação Portugueza por José Justino de Andrade e Silva 1675–1683 e Suplemento à Segunda Série 1641–1683, Lisboa 1857: Imprensa de F.X de Souza

- *Alvará de 11 de Outubro de 1666*.

Legislação Portugueza por José Justino de Andrade e Silva 1683–1700, Lisboa 1859: Imprensa Nacional

- *Alvará de 6 de fevereiro de 1691. Regimento e Leis sobre as Missões do Maranhão, p. 36*
- *Carta de Lei de 4 de março de 1697. Providências para evitar que sejam corridos e vexados os Índios do Ceará*.

Leis Extravagantes collegidas e relatadas pelo licenciado Duarte Nunez do Liam per mandado do muito alto e muito poderoso Rei D. Sebastiao nosso Senhor, Lisboa 1569: Antonio Gonçalvez

- *Título XIX. Das mulheres solteiras que ganham por seus corpos*.

Livro V, Codigo Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal. Rio de Janeiro 1870: Tipografia do Instituto Filomático

- *Título LXIX. Que não entrem no Reino Ciganos, Arménios, Arábios, Persas, nem Mouriscos de Granada*.

Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V. Livro 1, Coimbra 1786: Real Imprensa da Universidade

- *Título XVIII. Dos Procuradores e dos que não podem fazer Procuradores*.

Ordenações do Senhor Rei D. Affonso V. Livro II, Coimbra 1787: Real Imprensa da Universidade

- *Título LXXXVI. Que os Judeus tragam sinais vermelhos*.

Supplemento á Collecção de Legislação Portugueza do Desembargador António Delgado da Silva 1750–1762, Lisboa 1842: Na Typ. De Luiz Correa Da Cunha

· *Ofício de 12 de julho de 1761 providenciando acerca os Ciganos no Brasil. Na Colleçãpo do Desembargador Gamboa*
· *Provisão de 8 de fevereiro de 1761 para se executar no Brasil a Lei acerca dos Ciganos. Na Collec. Do Mons. Gordo*.

Supplemento á Legislação Portuguesa do Desembargador Antonio Delgado da Silva Pelo Mesmo Ano de 1765–1790, Lisboa 1844: Na Typ. de Luiz Correa da Cunha
· *Aviso de 2 de Janeiro de 1767. Favorecendo a Liberdade dos Mulatos e Mulatas Vindos da América, Ásia, e África*.

c) Obras impressas

ARIMINO, Jorge Benci. *Economia Christãa dos Senhores no Governo dos Escravos*. Roma 1705: Officina de Antonio de Roffi.

D'ALMADA, André Alvares. *Tratado Breve dos Rios de Guiné de Cabo-Verde desde o Rio do Sanagá até aos Baixos de Sant'anna*. Porto 1841: Typographia Commercial Portuense.

„Mémoires Instructifs pour un voyageur dans les divers États de l'Europe – Contenant des Anecdotes curieuses très propores à éclaircir l'Histoire Naturelle – Amsterdam sur le Commerce et l'Histoire Naturelle – Amsterdam Chez H. du Sauzet" (1738). *O Portugal de D. João V Visto por Três Forasteiros. Tradução, Prefácio e Notas de Castelo Branco Chaves*. Lisboa 1984: Série Portugal e os Estrangeiros Biblioteca Nacional.

O Subalterno. Liverpool 1830: Impresso por F. B. Wright.

PEREIRA, Nuno Marques. *Compendio narrativo do Peregrino da América em que se tratam vários discursos Espirituais, e morais, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se acham introduzidos pela malicia diabólica no Estado do Brasil. Dedicado à Virgem da Vitoria, Emperatriz do Ceo, Rainha do Ceo, Rainha do Mundo, e Senhora da Piedade, Mãy de Deos*. Lisboa 1728: Na Officina de Manoel Fernandes da Costa.

PRAULT, Pierre. „Description de la Ville de Lisbonne où l'on traite de la Cour, de Portugal, de la Langue Portugaise, & des Moeurs des Habitans; du Gouvernment, des Revenus du Roi, & e de les Forces par Mar & par Terre; des Colonies Portugaises & du Commerce de cette Capitale – a Paris – Chez Pierre Prault. Quay de Gesfres, au Paradis de Paris 1730". O Portugal de D. João V visto por três forasteiros. Tradução, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves. Lisboa 1984: Série Portugal e os Estrangeiros Biblioteca Nacional.

RIBEIRO, João Pedro. *Índice Chronologico Remissivo da Legislação Portuguesa Posterior a Publicação do Código Fillipino com um Appendice, Parte i desde a mesma publicação até o fim do reinado do Senhor D. João V*. Lisboa 1808: Na Typografia da Mesma Academia.

SOUSA, Manuel de Faria e. *África Portuguesa, História desde as conquistas de D. João i até o ano de 1562*. Lisboa 1681.

SOUSA, Manuel de Faria e. *Ásia Portuguesa, História da Índia, desde o seu descobrimento até o ano de 1538*. Vol. 1. Henrique Valente de Oliveira (ed.). Lisboa 1666.

SOUSA, Manuel de Faria e. *Ásia Portuguesa, História da Índia, durante a dominação castelhana (1581–1640).* Vol. 3. Antônio Cresbeeck de Mello (ed.). Lisboa 1675.

SOUSA, Manuel de Faria e. *Europa Portuguesa, Do diluvio universal ao Portugal com rei Próprio*. Antônio Craesbeeck de Mello (ed.). Vol. 1. Lisboa 1678.

SOUSA, Manuel de Faria e. *Europa Portuguesa Do rei D. Sebastião até Filipe III de Portugal*. Vol. 3. Lisboa 1680: Na Oficina de Antônio Craesbeeck de Mello.

Viagens de um piloto português do século XVI à costa de África e a São Tomé, Introdução, tradução e notas de Arlindo Manuel Caldeira. Lisboa 2000: C.N.C.D.P.

„Voyage de Monsieur César de Saussure em Portugal. Lettres de Lisbonne. Edité par le Vicomte de Faria aves Préface" (1909). *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros. Tradução, prefácio e notas de Castelo*

Branco Chaves. Lisboa 1984: Série Portugal e os Estrangeiros Biblioteca Nacional.

3. Literatura:

A Report for the British Council by Data Popular Institute Learning English in Brazil. Understanding the Aims and Expectations of the Brazilian Emerging Middle Classes. São Paulo 2014: British Council Brazil.

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. Rio de Janeiro 1907: M. Orosco.

ABREU, Jean Luiz Neves. „Peregrinação e Alegoria: uma Leitura do Compêndio Narrativo do Peregrino da América". *Topoi: Revista de História* 2004. Vol. 5. N.º 9 (82–101).

ACHUGAR, Hugo. „Historias Paralelas/Ejemplares. La Historia y la Voz del Otro". *La Voz del Otro. Testimonio, Subalternidad y Verdad Narrativa*. John Beverley, Hugo Achugar (ed.). Guatemala 2017: Ediciones Papiro.

AHNERT, Ruth & AHNERT, Sebastian E. „Protestant Letter Networks in the Reign of Mary I: A Quantitative Approach". *ELH* 2015. Vol. 82. No. 1 (1–33).

ALBERTO, Edite Martins. „Corsários Argelinos na Lisboa do Século XVIII: um Perigo Iminente". *Cadernos do Arquivo Municipal* 2015. 2ª Série. N.º 3 (127–147).

ALCOFF, Linda. „The Problem of Speaking for Others". *Cultural Critique* 1991–1992. N.º 20 (5–32).

ALENCASTRO Luiz Felipe de. „A Rede Económica do Mundo Atlântico Português". A Expansão Marítima Portuguesa, 1400–1800. Francisco Bethencourt, DiogoRamada Curto (eds.). Lisboa 2010: Edições 70.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia; Condição Feminina nos Conventos e Recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750–1822*. Rio de Janeiro 1993: Livr. José Olympio Ed.

ALMBJÄR, Martin. „The Problem with Early-Modern Petitions: Safety Value or Powder Keg?". *European Review of History* 2009. Vol. 26. N.º 6 (1013–1039).

ALMEIDA, Luís Ferrand de. „Motins Populares no Tempo de D. João V: Breves Notas e Alguns Documentos". *Revista de História das Ideias* 1984. Vol. 6 (321–343).

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro 2013: Editora FGV.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. „Os Índios no Rio de Janeiro Colonial e nas Fontes Históricas no AHU". *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à História Indígena no Brasil Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*. Juciene Cardoso et al. (eds.). Campina Grande 2016: Eduepb.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. „Portuguese Indigenous Policy and Indigenous Politics in the Age of the Enlightenment: Assimilationist Ideals and the Preservation of Nature Identities". *Enlightened Colonialism. Civilization Narratives and Imperial Politics in the Age of Reason*. Damien Tricoire (ed.). Halle 2017: Palgrave MacMillian (73–92).

AMANTINO, Marcia. *O Mundo das Feras. Os Moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – Século XVIII*, São Paulo 2008: Annablume.

AMARAL, Rodrigo. *Cativeiro, Desigualdade e Brutalidade uma História das Relações Sociais Entre Elite e Subalternos no Rio de Janeiro e em São Tomé e Príncipe (c. 1750–c. 1850).* Rio de Janeiro 2018: Aurografia.

ANDREWS, George Reid. „Afro-Latin America: Five Questions". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 2009. Vol. 4. No. 2 (191–210).

ANGIUS, Fernanda. „Presença da Mulher na Legislação da Expansão". *Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*. Lisboa 1995: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.

ANTTIROIKO, Ari-Veikko. „Castells' Network Concept and its Connections to Social, Economic and Political Network Analyses". *Journal of Social Structure*. Vol. 16. No. 1 (1–18.).

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. „Instrumentos de Pesquisa e a Visibilidade das Memórias Indígenas nos Registros Documentais uma Reflexão". *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à História Indígena no Brasil Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*. Juciene Cardoso et al. (eds.). Campina Grande 2016: Eduepb.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte & QUEIROZ, Josinaldo Sousa de. „Reflexões Sobre o Tema Escravidão Negra no Brasil. Historiografia e Documentação". *Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à Escravidão Negra no Brasil, Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*. Juciene Cardoso et al. (eds.). Campina Grande 2016: Eduepb.

ARAÚJO, Emanuel. „A Arte de Sedução. Sexualidade Feminina na Colônia". *História das Mulheres no Brasil.* Mary del Priore, Carla Bassanezi (eds.). São Paulo 1997: Contexto.

ARRUDA, José Jobson de Andrade. „Fernando Novais: um marxista pascaliano?". *Economia e Sociedade, Campinas* 2015. Vol. 24. N.º 1 (53) (201–214).

ASCHCROFT, William D. „Is that Congo? Language as Metonymy in the Postcolonial Text". *World Literature Written in English* 1986. Vol. 29. No. 2.

ASCHCROFT, Bill & GRIFFITHS, Gareth & TIFFIN, Helen. *Postcolonial Studies*. *The Key Concept*. 3rd Ed. London–New York 2013: Routledge.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma Historiografia Comparada: Século XIX*. São Paulo 2003: Annablume.

BARABÁSI, Albert-László. *Linked. The New Science of Networks*. Cambridge (MA) 2012: Perseus Publishing.

BARBOSA, Benedito Carlos Costa. „Tráfico de Escravos Africanos para a Amazônia Colonial (1707–1750)". *8º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. Porto Alegre (UFRGS) 2017. Disponível: http://www.escravidaoeliberdade.com.br/. Consultado em 11.10.2019.

BARBOSA, Maria do Socorro Ferraz & ALMOÊDO, Vera Lucia Acioli & ASSIS, Virginia Maria Almoêdo de. *Fontes repatriadas. Anotações de História Colonial. Referencias para pesquisa. Índices do Catálogo da Capitania de Pernambuco*. Recife 2006: Editora Universitária UFPE.

BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Arquivos Permanentes. Tratamento Documental*. Rio de Janeiro 2006: FGV Editora.

BERTOLETTI, Esther Caldas. „Novas Para as Histórias Indígenas e da Escravidão Negra no Brasil Através do Subprojeto Advindo do Projeto Resgate Barão do Rio Branco". *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à Escravidão Negra no Brasil, Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*. Juciene Cardoso et al. (eds.). Campina Grande 2016: Eduepb.

BETHELL, Leslie. *Colonial Brazil*. Cambridge 1987: Cambridge University Press.

BETHENCOURT, Franscisco. *Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century*. Princeton–Oxford 2013: Princeton University Press.

BETHENCOURT, Francisco & CHAUDHURI, Kirti Narayan. *História da Expansão Portuguesa*. Lisboa1998–2000: Temas e Debates e Autores.

BEVERLEY, John. „The Im/possibility of Politics: Subalternity, Modernity, Hegemony Recognition". *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. „Pacto Colonial, Autoridades Negociadas e o Império Ultramarino Português". *Culturas Políticas. Ensaios de História Cultural, História Política e Ensino de História*. Rachel Soiher, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa (eds.), Rio de Janeiro 2005: Mauad.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. „Da Colônia ao Império. Um Percurso Historiográfico". *O Governo dos Povos. Relações de Poder no Mundo Ibérico na Época Moderna.* Maria Fernanda Baptista Bicalho, Laura de Mello e Souza, Júnia Ferreira Furtado (eds.). São Paulo 2009: Editora Alameda.

BIRLA, Ritu. „Postcolonial Studies. Now that's History". *Reflections on the History of an Idea. Can the Subaltern Speak?*. Rosalind C. Morris (ed.). New York 2010: Columbia University Press.

BLANCO, Jorge Polo. „Colonialidad Múltiple en América Latina: Estructuras de Dependencia, Relatos de Subalternidad". *Latin American Research Review* 2018. Vol. 53. No. 1.

BŁOCH, Agata. *Cabo Verde – o Paraíso do Atlântico Colonial*. Curitiba 2019: Editora Fi.

BŁOCH, Agata. „Lojalni portugalskim monarchom – militarne oddziały czarnoskórych w kolonialnej Brazylii". *Studia Historica Gedanensia* 2021. Nr 12 (158–176).

BŁOCH, Agata. „Portraying Womanhood in the Portuguese Atlantic". *Distributive Struggle and the Self in the Early Modern Iberian World*. Nikolaus Böttcher, Stefan Rinke, Nino Vallen (eds.). Stuttgart 2019: Akademischer Verlag Stuttgart.

BŁOCH, Agata. „Um Frei Carmelita no Mundo de Intrigas Eclesiásticas – uma Tentativa de Reconstruir o Crime de Assassinato Cometido pelo Padre Manuel da Madre de Deus e Seu Escravo António Fernandes". *Cordis. Dossiê: Religião e Sociedade* 2021. Vol. 1. No. 26 (88–114).

BŁOCH, Agata & VASQUES FILHO, Demival & BOJANOWSKI, Michał. „Networks from Archives: Reconstructing Networks of Official Correspondence in the Early Modern Portuguese Empire". *Social Networks* 2020. Sep 24 (1–13).

BŁOCH, Agata & VASQUES FILHO, Demival & BOJANOWSKI, Michał. „Slaves, Freedmen, Mulattos, Pardos, and Indigenous Peoples. The Early Modern Social Networks of the Population of Color in the Atlantic Portuguese Empire". *The Digital Black Atlantic*. Minnesota 2021: Minnesota University Press.

Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa 1903. N.º 8, Agosto.

BOREK, Piotr. „Europejskie źródła indyjskiego projektu. Charakterystyka grupy Subaltern Studies". *Źródła Humanistyki Europejskiej* 2014. T. 8 (135–145).

BOTELHO, Tarcísio R. & ANDRADE, Mateus Resende de & LEMOS, Gusthavo. „Redes Sociais e História". Bele Horizonte 2013: Veredas & Cenários.

BOXER, Charles R. *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica 1415–1815, Alguns Factos, Ideias e Personalidades*. Lisboa 1975: Livros Horizonte.

BOXER, Charles R. *O Império Colonial Português*. Lisboa 1969: Edições 70.

BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português 1415–1825*. Lisboa 2011: Edições 70.

BOXER, Charles R. *Relações Raciais no Império Colonial Português 1415–1825*. Porto 1997: Afrontamento.

BUESCU, Ana Isabel. „O Peregrino Instruído. Em Torno de um Projecto de Viagem Setecentista". *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 1998 (27–58).

BURKHOLDER, Mark A. & JOHNSON, Lyman L. *Colonial Latin America*. New York–Oxford 1990: Oxford University Press.

BUTTIGIEG, Joseph A. „Subaltern Social Groups in Antonio Gramschi's Prison Notebooks". *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B.R. Ambeakar. Itineraries of Dalits and Subalterns. Routledge Advances in South Asian Studies*. Cosimo Zene (ed.). Abingdon 2013: Routledge.

CABRAL, Amilcar. *Return to the Sources: Selected Speeches*. New York–London 1973: Monthly Review Press.

CALDEIRA, Arlindo Manuel. *Escravos em Portugal. Das Origens ao Século XIX.* Lisboa 2017: A Esfera dos Livros.

CALDEIRA, Arlindo Manuel. „Mestiçagem, Estratégias de Casamento e Propriedade Feminina no Arquipélago de São Tomé e Príncipe nos Séculos XVI, XVII e XVIII em Arquipélago". Arquipélago. Revista da Universidade dos Açores 2007–2008. 2ª Série. Vol. 11–12 (49–71).

CALDEIRA, Arlindo Manuel. *Mulheres, Sexualidade e Casamento no Arquipélago de S. Tomé e Príncipe (Séculos XV a XVIII).* Lisboa 1997: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação pra as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

CANINDÉ, Francisco. *História do Município de Curuçá no Estado do Pará. Período Pré-Colonial*. Curuçá-PA 2015: Edição do Autor.

CARDIM, Pedro. „António Manuel Hespanha". *História e Historiadores no ICS*. Isabel Corrêa da Silva, Nuno Gonçalo Monteiro (eds.). Lisboa 2017: Imprensa de Ciências Sociais.

CARDIM, Pedro. „As Cortes de Portugal e o Governo dos Territórios Ultramarinos (Séculos XVI–XVII)". *Governo dos Outros*. Ângela Barreto

Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.). Lisboa 2016: Imprensa de Ciências Sociais.

CARREIRA, António. „O Primeiro Censo de População da Capitania das Ilhas de Cabo Verde (1731)". *Revista de história Económica e social* 1984. N.º 13 (51–66).

CASTELLS, Manuel. *The Power of Identity. The Information Age. Economy, Society and Culture*. Vol. 2. Oxford 1997: Blackwell.

CASTELLS, Manuel. *The Rise of the Network Society. The Information Age. Economy, Society and Culture.* Vol. 1. Oxford 1996: Blackwell.

CASTRO-KLARÉN, Sara. „Historiography on the Ground: The Toledo Circle and Guamán Poma". *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.

CAVIGNAC, Julie A. „A Etnicidade Encoberta: 'Índios' e 'Negros' no Rio Grande do Norte". *Mneme Revista de Humanidades* 2003. Vol. 4. N.º 8 (1–79).

CHAKRABARTY, Dipesh. „Subaltern Studies and Postcolonial Historiography". *Nepantla: Views from South*. Vol. 1. N.º 1 (9–32).

CHATTERJEE, Partha. „Reflections on *Can the Subaltern Speak?* Subaltern Studies After Spivak". *Reflections on the history of an idea. Can the Subaltern Speak*. Rosalind C. Morris (ed.). New York 2010: Columbia University Press, .

CHORĄŻYCZEWSKI, Waldemar & ROSA, Agnieszka. „Egodokumenty – egodokumentalność – analiza egodokumentalna – spuścizna egodokumentalna". *Tradycje historiograficzne i perspektywy badawcze*. Waldemar Chorążyczewski, Arvydas Pacevičius, Stanisław Roszak (red.). Toruń 2015: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

COLLINS, Patricia Hill & BILGE, Sirma Bilge. *Intersectionality*. Cambridge 2016: Polity Press.

CORIA, Laura Garballido & CRUZ, César Torres. „Las Identidades Sexo-Genéricas Diversas Como Categoria de Subalternidad". *Studies de Asia y Africa* 2014. Vol. 49. N.º 3 (155) (723–754).

COSTA, Emília Viotti da. *Da Senzala à Colônia*. 4ª Ed. São Paulo 1997: Editora UNESP.

COSTA, Henrique Rafael a. *Poder Feminino: Mulheres Brancas, Negras e Mestiças nas Minas Gerais do Século do Ouro*, 2017. Disponível: http://www.fafich.ufmg.br/pae/colonia/orientacoes/mulheres_mg.pdf. Consultado em 1.02.2019.

COSTA, Joaquim Luís. „Novo Contributo para a Compreensão da Vida e Obra de Manuel de Faria e Sousa". *E-Revista de Estudos Interculturais do CEI-ISCAP* 2017. N.º 5 (1–15).

COSTA, João Paulo Oliveira de & LACERDA, Teresa. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV–XVIII).* Alto Comissário para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME). Lisboa 2007: Artipol.

COSTA, João Paulo Oliveira & RODRIGUES, José Damião & OLIVEIRA, Pedro Aires. *História da Expansão e do Império Português*. Lisboa 2014: a Esfera dos Livros.

COUTINHO, Rosário Sá, *Mulheres Aventureiras. Portuguesas Espalhadas Pelos Quatro Cantos do Mundo*. Lisboa 2009: Esfera dos Livros.

COUTO, Jorge. *A Construção do Brasil*. Lisboa 1998: Edições Cosmos.

CROSSLEY, Nick. „The Social World of the Network. Combining Qualitative and Quantitative Elements in Social Network Analysis". *Sociologica* 2010. N.º 1 (1–34).

CUARTERO, Izaskun Álvares & GÓMES, Julio Sánchez (eds.). *Visiones y Revisiones de la Independencia Americana. Subalternidad e Independencia*. Salamanca 2012: Ediciones Universidad de Salamanca.

DAIBERT, Robert. „A Religião dos Bantos: Novas Leituras Sobre o Calundu no Brasil Colonial". *Estudos Históricos Rio de Janeiro* 2015. Vol. 28. N.º 55 (7–25).

DÁVILA, Maria Barreto. *A Mulher dos Descobrimentos. D. Beatriz – Infanta de Portugal*. Lisboa 2019: A Esfera dos Livros.

DEL PRIORE, Mary. *História das Mulheres no Brasil*. Unesp, São Paulo 2004.

DEMARET, Mathieu Mogo. „Portugueses e Africanos em Angola no Século XVII Problemas de Representação e de Comunicação a Partir da

História Geral das Guerras Angolanas". *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura – Séculos XV a XXI*. José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues (eds.). Ponta Delgada 2011: CHAM.

DIAS, Jill. „África". *Vinte anos de historiografia ultramarina portuguesa 1972–1992*. Artur Teodoro de Matos, Luís Filipe Ferreira Reis Thomaz (eds.). Lisboa 1993: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses.

DIAS, Maria Odila. „Resistir e Sobreviver". *Nova História das Mulheres*. Carla Bassanezi Pinsky, Joana Maria Pedro (eds.). São Paulo 2012: Contexto.

Dicionário infopédia da Língua Portuguesa. Porto 2003–2020: Porto Editora. Disponível: https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/conquistar. Consultado em 11.02.2019.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os Índios Eram Vassalos. Colonização e Relação do Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*. Lisboa 2000: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

EDWARDS, Gemma. „Mixed-Method Approaches to Social Network Analysis". *ESRC National Centre for Research Method Review paper* 2010. No. 15 (1–30).

ELLIOT, John. „A Europe of Composite Monarchies". *Past and Present* 1992. Vol. 137. No. 1 (48–71).

FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento. Fortuna e Família no Cotidiano Colonial*. Ed. 2ª. Rio de Janeiro 1998: Editora Nova Fronteira.

FAUSTO, Boris. *História Concisa do Brasil*. São Paulo 2001: EDUSP.

FERNANDES, Florestan. „Beyond Poverty: The Negro and the Mulatto in Brazil". *Journal de La Société Des Américanistes* 1969. No. 58 (121–137).

FIABANI, Adelmir. „Refletindo Sobre Escravidão Negra, a Escrita Sobre o Tema e as Fontes Documentais do Arquivo Histórico Ultramarino". *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à Escravidão Negra no Brasil, Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*. Juciene Cardoso et al. (eds.). Campina Grande 2016: Eduepb.

FONSECA, Jorge. *Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista*. Lisboa 2010: Edições Colibri.

FRAGOSO, João. „Modelos Explicativos da Chamada Economia Colonial e a Ideia de Monarquia Pluricontinetal Notas de um Ensaio". *História. São Paulo* 2012. Vol. 31. N.º 2 (106–145).

FRAGOSO, João. „Prefácio". *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: Escravidão, Governos, Fronteiras, Poderes, Legados*. Rio de Janeiro 2011: Mauad Editora.

FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima. „Monarquia Pluricontinental e Repúblicas: Algumas Reflexões Sobre a América Lusa nos Séculos XVI–XVIII". *Revista Tempo* 2009. Vol. 14. N.º 27 (49–6).

FRAGOSO, João & MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Um Reino e Suas Repúblicas no Atlântico. Comunicações Políticas Entre Portugal, Brasil e Angola nos Séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro 2017: Civilização Brasileira.

FRAGOSO, João & SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (eds.). *Monarquia Pluriconinental e a Governança da Terra no Ultramar Atlântico Luso*. Rio de Janeiro 2012: Mauad Editora.

FRANCO, Jean. „Moving on from Subalternity. Indigenous Women in Guatemala and Mexico". *Reflections on the History of an Idea. Can the Subaltern Speak?*. Rosalind C. Morris (ed.). New York 2010: Columbia University Press.

FRANCOZI, Franzosi. "Narrative as data: Linguistic and statistical tools for the quantitative study of historical events". *International Review of Social History* 1998. 43(S6), (81–104).

FREIRE, José Ribamar Bessa & MALHEIROS, Márcia Fernanda. „Os Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro". Educação Pública em 8 de maio de 2007.Disponível: http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/historia/0039_10.html. Consultado em 2.02.2019.

FREITAS, Décio. *Palmares: A Guerra dos Escravos.* Ed. 2ª. Rio de Janeiro 1978: Edições Graal.

FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva. A Brazilian Slave of the Eighteenth Century*. New York 2009: Cambridge University Press.

GANDELMAN, Luciana Mendes. *Órfãs e Caridade nos Recolhimentos Femininos da Santa Casa da Misericórdia, Salvador, Rio de janeiro e Porto, Sec. XVIII*. São Paulo 2005: UNICAMP/Programa de Pós-Graduação em História.

GARCIA, Fernando Cacciatore de. *Como Escrever a História do Brasil. Miséria e Grandeza*. Porto Alegre 2014: Editora Sulina.

GARCIA, Rodolfo. *Ensaio Sobre a História Política e Administrativa do Brasil (1500–1810).* Rio de Janeiro1956: Livraria José Olympio Editora.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and Modern Consciousness*. New York 1993: Verso.

GOMES, Ângela de Castro. „História, historiografia e cultura política no Brasil". *Culturas Políticas. Ensaios de História Cultural, História Política e Ensino de História.* Rachel Soiher, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa (eds.). Rio de Janeiro 2005: Mauad Editora.

GOSK, Hanna & KOŁODZIEJCZYK, Dorota (red.). *Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*. Kraków 2014: Universitas.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. „Diálogos Historiográficos e Cultura Política na Formação da América Ibérica". *Culturas Políticas. Ensaios de História Cultural, História Política e Ensino de História*. Rachel Soiher, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa (eds.). Rio de Janeiro 2005: Mauad Editora.

GÓES, Camila Massaro. *Existe um Pensamento Político Subalterno? Um Estudo Sobre os Subaltern Studies: 1982–2000*. São Paulo 2014: Universidade de São Paulo. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letas e Ciências Humanas para obtenção do título de Mestre em Ciências.

GRANOVETTER, Mark. „Economic Action and Social Structure. The Problem of Embeddedness". *The American Journal of Sociology* 1985. No. 3 (481–510).

GREENE, Jack. *Negotiated Authorities. Essays in Colonial Political and Constitutional History*. Charlottesville–London 1994: University Press of Virginia.

GUEDES, Roberto. „Branco Africano: Notas de Pesquisa Sobre Escravidão, Tráfico de Cativos e Qualidades de cor no Reino de Angola (Ambaca e Novo Redondo, Finais do Século XVIII)". *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português.* Roberto Guedes (ed.). Rio de Janeiro 2011: Mauad Editora.

GUEDES, Roberto (ed.). *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: Escravidão, Governos, Fronteiras, Poderes, Legados*. Rio de Janeiro 2011: Mauad Editora.

HAŁACZKIEWICZ, Joanna Hałaczkiewicz. „Elektroniczne wydawanie zbiorów korespondencji – dokonania i perspektywy", Napis XXIII 2017 (302–312).

HANCHARD, Michael. „Fazendo a Exceção: Narrativas de Igualdade Racial no Brasil, no México e em Cuba". *Estudos Afro-Asiáticos* 1995. No. 28 (203–217).

HENRIQUES, Isabel Castro. „Os Africanos na Sociedade Portuguesa Formas de Interação e Construção e Imaginários Séculos XV–XX. Inventário de Problemáticas". *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura – Séculos XV a XXI*. José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues (eds.). Ponta Delgada 2011: CHAM.

HESPANHA, António Manuel. „Ancien Régime in the Tropics? a Debate Concerning the Political Model of the Portuguese Colonial Empire". *Citizenship and Empire in Europe 200–1900.* Stuttgart 2016: Franz Steiner Verlag.

HESPANHA, António Manuel. „Fazer um Império com Palavras". *Governo dos Outros*. Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.). Lisboa 2016: Imprensa de Ciências Sociais.

HESPANHA, António Manuel. *Filhos da Terra. Identidades Mestiças nos Confins da Expansão Portuguesa.* Lisboa 2019: Tinta da China.

HESPANHA, António Manuel & SANTOS, Maria Catarina. „Os Poderes num Império Oceânico". *História de Portugal. O Antigo Regime*. Vol. 8. António Manuel Hespanha (ed.). Rio de Mouro 2002: Lexocultural.

HOLST-PETERSEN, Kirsten & RUTHERFORD, Anna. *A Double Colonization: Colonial and Postcolonial Women's Writing.* Aarhus 1985: Dangaroo.

HRYNIEWICZ, Janusz T. „Teoria »centrum-peryferie« w epoce globalizacji". *Studia Regionalne i Lokalne* 2010. T. 40. Nr 2 (5–27).

Internetowa Encyklopedia PWN. https://encyklopedia.pwn.pl/. Dostęp 15.02.2019.

IRWIN, Graham W. *Africans Abroad*. New York 1977: Columbia University Press.

JAGŁOWSKI, Mieczysław. „Szkic o związkach portugalskiej etnologii i antropologii z polityką". *Entografia Polska* 2018. T. 62. Z. 1–2 (233–254).

JECUPÉ, Kaka Werá. *A Terra dos Mil Povos. História Indígena do Brasil Contada por um Índio*. São Paulo 1998: Peirópolis.

JESUS, Carolina Maria de. *Meu Estranho Diário*. Rio de Janeiro 1997: Editora Xamã.

KANAFANI, Ghassan. *Literature of Resistance in Occupied Palestine: 1948–1966*. Beirut 1995: Institute for Arabic Research.

KARASCH, Mary. „Minha Nação: Identidades Escravas no Fim do Brasil Colonial". *Brasil – Colonização e Escravidão*. Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.). Rio de Janeiro 2000: Ed. Nova Fronteira.

KENNA, Ralph; MAC CARRON, Pádraig. "Maths meets myths: Network investigations of ancient narratives". Journal of Physics: Conference Series, v681 (20160203): 012002.

KIENIEWICZ, Jan. „Contact and Transformation. The European Pre-Colonial Expansion in the Indian Ocean world-system in the 16th–17th Centuries". *Itinerario* 1984. Vol. 8. No. 2 (45–58).

KIENIEWICZ, Jan. *Historia Indii*. Miejsce wydania 1985: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

KIENIEWICZ, Jan. *Od ekspansji do dominacji: próba teorii kolonializmu*. Warszawa 1986: Czytelnik.

KIENIEWICZ, Jan. „The Portuguese Factory and Trade in Pepper in Malabar during the 16th century". *The Indian Economic & Social History Review* 1969. Vol. 6. N.º 1 (61–84).

KIRSCHNER, Tereza Cristina. „Um Pouco de Historiografia a Representação do Passado Colonial Brasileiro a Partir da Independência". *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo 2011 (1–33). Disponível: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1307019610_ARQUIVO_Umpoucodehistoriografia.versaorevisada.pdf. Consultado em 15.06.2020.

KOŁODZIEJCZAK, Anna. „Rolnictwo czy węgiel brunatny – utylitarność zasobów w rozwoju lokalnym gminy Krobi". *Studia Obszarów Wiejskich* 2016. Nr. 44 (125–136).

KUBIACZYK, Filip. *Nowoczesność, kolonialność i tożsamość: perspektywa latynoamerykańska*. Poznań 2013: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

KULA, Marcin. *Historia Brazylii*. Warszawa 1987: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

KULA, Marcin. *Początki czarnego niewolnictwa w Brazylii*, Wrocław 1970: Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo PAN.

Latin American Subaltern Studies Group. „Founding Statement". *Boundary 2* 1993. Vol. 20. No. 3 (110–121).

LEVI, Joseph Abraham. *„Compromisso e Solução. Escravidão e as Irmandades Afro-Brasileiras. Origem e Formação das Confrarias Religiosas no Brasil Colonial (1552–1822)"*. Berlin 2006: Lit Verlag.

LEGRAS, Horacio. „The Latin American Subaltern Studies Reader (review)". *The Americas* 2004. Vol. 61. No. 1. (125–127).

LEMERCIER, Claire & ZARC, Claire. *Quantitative Methods in the Humanities*. Charlottesville–London 2019: University of Virginia Press.

LIMA, Bernardino Bravo. *Poder y Respeto a las Personas en Iberoamérica. Siglos XVI a XX*. Valparaíso 1989: Ediciones Universitarias del Valparaíso.

LOPES, Fátima Martins. „E os Índios Saíram das Prateleiras dos Arquivos". *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à His-*

tória Indígena no Brasil Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino. Juciene Cardoso et al. (eds.). Campina Grande 2016: Eduepb.

LUDDEN, David. „Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia. London: Anthem South Asian Studies", 2002. Available : https://socialhistoryportal.org/news/articles/109790. Access day 10.01.2019

MAIA, Lígio José de Oliveira. *Serras de Ibiapaba. De Aldeia à Vila de Índios. Vassalagem e Identidade no Ceará Colonial – Século XVIII*. Niterói 2010: Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal Fluminense para obtenção do Grau de Doutor em História.

MAJEWSKA, Ewa. „Czy podporządkowani inni mogą przemówić?". *Krytyka polityczna* 2011. T. 24–25 (194–239).

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A Escravidão no Brasil. Ensaio Histórico-Jurídico-Social. Direito Sobre os Escravos e Libertos*. Vol. 1. Rio de Janeiro 2008: Ebook Brasil. Digitalização de edição em papel de 1866: Typografia Nacional – Rua da Guarda Velha.

MALHEIRO, Perdigão. *A Escravidão Africana no Brasil*. São Paulo 1964: Ed. Obelisco.

MAŁOWIST, Marian. *Konkwistadorzy portugalscy*. Warszawa 1992: Państwowy Instytut Wydawniczy.

MANSO, Maria de Deus. „Filhas Esquecidas do Império Português: Memória de Mulheres na América". *Naveg@mérica. Revista Electónica Editada por la Asociación Española de Americanistas* 2015.N.º 15 (1–21).

MANSO, Maria de Deus. „Santa Casa de la Misericordia da Bahia Atraves de la Depositada Teresa de Jesus. Religiosidad y Reclusion Feminina en España, Portugal y América. Siglos XV–XIX". *Histórias compartidas*. Rosalva Loreto e López, María Isabel Viforcos Marinas (eds.). Léon–Puebla 2007: Universidade de León: Instituto de Ciências Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego; Benemérita Universidade Autónoma de Puebla (339–367).

MARCOCCI, Giuseppe. „Império e Escravidão: Nexos, Tensões, Controvérsias ca. 1450–1600". *O Governo dos Outros: Poder e Diferença no Impêrio Português*. Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.). Lisboa 2016: Imprensa de Ciências Sociais.

MARGARIDO, Alfredo. „As Mulheres Outras nas Ilhas Atlânticas e na Costa Ocidental Africana nos Séculos XV a XVII". *Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*. Lisboa 1995: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.

MARQUES, Alfredo Pinheiro. *A Historiografia dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa*. Coimbra 1991: Livraria Minerva.

MARQUES, Alfredo Pinheiro. „A Historiografia dos Descobrimentos e Expansão Ultramarina Portuguesa". *Revista de História das Ideias* 1992. N.º 14 (439–458).

MARQUES, António Henrique Rodrigo de Oliveira. *Breve História de Portugal*. Ed. 9ª. Lisboa 2015: Editorial Presença.

MARQUES, Carolina. „Notas Sobre o Degredo no Império Português: A Colônia Americana". *Texto Integrante dos Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP.* São Paulo, 8 a 12 de setembro de 2008 (1–11).

MARTINEZ-MONÉS, Alejandra & DIMITRIADIS, Yannis & AVI, Bartolomé Rubia & GÓMES-SÁNCHEZ, Eduardo. „Combining Qualitative Evaluation and Social Network Analysis for the Study of Classroom Social Interactions". *Computers and Education* 2003. No. 41 (353–368).

MASTERS, Adrian. „A Thousand Invisible Architects: Vassals, the Petition and Response System, and the Creation of Spanish Imperial Caste Legislation". *Hispanic American Historical Review* 2018. Vol. 98. No. 3 (377–406).

MATOS, Artur Teodoro de. „Obras Gerais". *Vinte Anos de Historiografia Ultramarina Portuguesa 1972–1992*. Artur Teodoro de Matos, Luís Filipe Ferreira Reis Thomaz (eds.). Lisboa 1993: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

MATTOS, Yllan de. „Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de Dezembro de 1686". *Revista 7* 2012. Mares. N.º 1 (112–122).

MATTOSO, Kátia. *Ser Escravo no Brasil*. 3° Ed. São Paulo 1990: Brasiliense.

MAURO, Frédéric (ed.). *O Império Luso-Brasileiro 1620–1750. Nova História da Expansão Portuguesa*. Lisboa 1991: Editorial Estampa.

MCLEAN, Paul D. *The Art of the Network. Strategic Interaction and Patronage in Renaissance Florence*. Durham 2007: Duke University Press.

MCLEAN, Paul D. & GONDAL, Nega„The Circulation of Interpersonal Credit in Renaissance Florence". *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 2014. Vol. 55. No. 2 (135–176).

MCSHANE, Ann Bronagh. „Visualising the Reception and Circulation of Early Modern Nuns' Letters". *Journal of Historical Network Research* 2018. Vol. 2. No. 1 (1–25).

MEINIG, Donald William *The Shaping of America. A Geographical Perspective on 500 Years of History*. *Atlantic America, 1492–1800.* Vol. 1. New Haven–London 1986: Yale University.

MESGRAVIS, Laima. *História do Brasil Colônia*. São Paulo 2017: Contexto.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. „Apelações de Liberdade dos Índios na Amazônia Portuguesa (1726–1777)". *Senhores e Escravos nas Sociedades Ibero-Atlântica*. Maria do Rosario Pimentel, Maria Rosario Pericao Costa, Maria do Rosario Monteiro (eds.). Lisboa 2019: CHAM.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. „As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa (1681–1757)". *Anais da V Jornada Setecentista*. Curitiba 2003. Disponível: http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/As-Juntas-das-Miss%C3%B5es-Ultramarinas-na-Am%C3%A9rica-Portuguesa-1681–1757-Marcia-Eliane-Alves-de-Souza-e-Mello.pdf. Consultado em 15.10.2019.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. „Desvendando Outras Franciscas. Mulheres Cativas e as Ações de Liberdade na Amazônia Colonial Portuguesa". *Portuguese Studies Review* 2005. Vol. 13. N.º 1–2 (331–346).

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. „O regimento do Procurador dos Índios do Estado do Maranhão". *Outros Tempos* 2012. Vol. 9. N.º 14 (222–231).

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. „Pela Propagação da fé e Conservação das Conquistas: As Juntas das Missões Ultramarinas (1681–1757)". *ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História*. João Pessoa 2003.

MIGNOLO, Walter D. „Coloniality of Power and Subalternity". *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. „A Circulação das Elites no Império dos Bragança (1640–1808): Algumas Notas". *Tempo* 2009. Vol. 27 (51–67).

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. „A Consolidação da Dinastia de Bragança e o Apogeu do Portugal Barroco 1668–1750". *História de Portugal. O Antigo Regime*. Nuno Gonçalo Monteiro (ed.). Vol. 8. Rio de Mouro 2002: Lexocultural.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Elites e poder. Entre o Antigo Regime e o Liberalismo*. Lisboa 2012: ICS Imprensa de Ciências Sociais.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O Rei no Espelho. A Monarquia Portuguesa e a Colonização da América 1640–1720*. São Paulo 2001: Editora Hucitec.

MONTERO, Bernal Herrera. „Estudios Subalternos en América latina." *Diálogos: Revista electrónica de historia* 2009. Vol. 10. No. 2.

MORRIS, Rosalind C. „Introduction". *Reflections on the History of an Idea. Can the Subaltern Speak?* Rosalind C. Morris (ed.). New York 2010: Columbia University Press.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo 2004: Editora da Universidade de São Paulo.

MUNANGA, Kabengele & GOMES, Nilma Lino. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo 2004: Global Editora.

Museu do Judiciário Mineiro. *Fato do Mês – pena de Gales no Brasil*. Disponível: http://museudojudiciariomineiro.com.br/fato-do-mes-pena-de-gales-no-brasil/. Consultado em 30.01.2019.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro. Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro 1978: Editora Paz e Terra.

NESS, Imanuel & COPE, Zak (eds.).*The Palgrave Encyclopedia of Imperialism and Anti-Imperialism*. Vol. 1. Palgrave Macmillan 2016: New York.

NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial 1777–1808*. Ed. 6. São Paulo 1995: Editora Hucitec.

NOVINSKY, Anita & LEVY, Daniela & RIBEIRO, Eneida & GORENSTEIN, Lina. *Os Judeus que Construíram o Brasil. Fontes Inéditas Para Uma Nova Visão da História*. São Paulo 2016: Editora Planeta do Brasil.

OLIVEIRA, Felipe Garcia de Oliveira. *Cultura jurídica da liberdade: autos cíveis e petições envolvendo escravos e forros na cidade de São Paulo, século XVIII*. Guarulhos 2020: Universidade Federal de São Paulo.

OLIVEIRA, Saulo Veiga & ODA, Ana Maria Galdini. „O Suicídio de Escravos em São Paulo nas Últimas Duas Décadas da Escravidão". *História, cienc. saúde-Manguinhos* 2008. Vol. 15. N.º 2 (371–388).

OMEGNA, Nelson. *Diabolização dos Judeus. Martírio e Presença dos Sefardins no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro–São Paulo 1969: Distribuidora Record.

ORSI, Carlos. „Peregrino da América Leva Alegoria Medieval ao Brasil do Século XVIII". *Campinas Jornas da Unicamp* 2013. N.º 572 (1).

PACHECO, Luís & COSTA, Paulo & TAVARES, Fernando Oliveira. „História Económico-Social de Angola de Período Pré-colonial à Independência. População e Sociedade". *CEPESE* 2018. Vol. 29 (82–98).

PADGETT, John F., ANSELL, Christopher K.. „Robust Action and the Rise of the Medici, 1400–1434". *American Journal of Sociology* 1993. Vol. 98. No. 6 (1259–1319).

PARKER, Grant. „Can the Subaltern Speak Latin? The Case of Capitein in Yasmin Haskell". *Latinity and Alterity in the Early Modern Period. Medieval and Renaissance Texts and Studies*. Juanita Feros Ruys (ed.). Vol. 360. Arizona 2010: Brepols.

PAWLUCZUK, Monika; LEMIEC, Bartosz. „Listy imperium portugalskiego". Projekt – przedmiot TASS. Politechnika Warszawska 2016.

PEREIRA, Daniel A. (ed.). *A Situação da Ilha de Santiago no Primeiro Quarter do Século XVIII Gráfica do Mindelo*. S. Vicente 1984: Ilha de São Vicente da República de Cabo Verde.

PEREIRA, Margarida Portela Costa. *A Correspondência Jesuítica e a Imagem da Mulher Indígena no Brasil Quinhentista*. Lisboa 2002/2006: Universidade Nova de Lisboa.

PERONE-MOISÉS Beatriz. „Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (Séculos XVI a XVIII)". *História dos Índios no Brasil.* Manuela Carneiro da Cunha (ed.). São Paulo 1992: Compahia das Letras.

PIERONI, Geraldo. *Os Excluídos do Reino. A Inquisição Portuguesa e o Degredo Para o Brasil Colônia*. São Paulo 2000: Imprensa Oficial do Estado.

PIERONI, Geraldo (ed.) & MARTINS, Alexandre & SABEH, Luiz. *Boca Maldita. Blasfêmias e Sacrilégios em Portugal e no Brasil nos Tempos da Inquisição*. Jundiáí 2012: Paco Editorial.

PIMENTEL, Maria do Rosário. *Viagem ao fundo das Consciências. A Escravatura na Época Moderna*. Lisboa 1995: Colibri.

PRAKASH, Gyan. „Subaltern Studies as Postcolonial Criticism". *The American Historical Review* 1994. Vol. 99. No. 5 (1475–1490).

PRATT, Mary Louise. „Arts of the Contact Zone". *Ways of Reading*. D. Bartholomae, A. Petroksky (eds.). Ed. 5. New York 1999: Bedford/St. Martin's.

PRIORE, Mary del. *Histórias da Gente Brasileira. Colônia*. Vol. 1. São Paulo 2016: Leya.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. „Escravidão Negra em Debate". *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. Marcos Cezar Freitas, Laura de Mello e Souza (eds.). São Paulo 1998: Contexto.

RAMINELLI, Ronald. „Eva Tupinambá". *História das Mulheres no Brasil*. Carla Bassanezi Pinsky, Joana Maria Pedro (eds.). São Paulo 1997: Contexto.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização. A Representação do Índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro 1996: Jorge Zahar Editor.

RAMINELLI, Ronald & BICALHO, Maria Fernanda Baptista. „Nobreza e Cidadania dos Brasis. Hierarquias, Impedimentos e Privilégios na América Portuguesa". *O Governo dos Outros Poder e Diferença no Império Português*. Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.). Lisboa 2016: ICS. Imprensa de Ciências Sociais.

RAMOS, Arthur. *A Mestiçagem no Brasil*. Maceió 2004: Edufal.

„Reflecting on 30 Years of Subaltern Studies: Conversations with Profs. Gyanendra Pandey and Partha Chatterjee". Curated Collections, Cultural Anthropologhy. Available: https://culanth.org/curated_collections/6-subaltern-studies/discussions/14-reflecting-on-30-years-of-subaltern-studies-conversations-with-profs-gyanendra-pandey-and-partha-chatterjee. Access day 20.01.2019.

REIS, Nelson dos. *Documentos do Brasil Colonial*. São Paulo 1993: Editora Ática.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Mundos Nativos: Culturas e História dos Povos Indígenas*. Belo Horizonte 2015: Fino Traço.

RIACH, Graham K. *An Analysis of Gayatri Chakravorty Spivak's Can the Subaltern Speak?*, London 2017: Routledge.

RIBEIRA, Francisco Aimara Carvalho & BANDEIRA, Maria. „Cabo Verde e São Tomé na Construção do Atlântico Português, Séculos XVI e XVIII". *Monarquia Pluricontinental e a Governança da Terra no Ultramar Atlântico Luso*. João Fragoso, Antônio Carlos Jucá de Sampaio (eds.). Rio de Janeiro 2012: Mauad.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de Fala*. *Feminismos Plurais.* São Paulo 2017: Grupo Editorial Letramento.

RIBEIRO, Roberto da Silva. „O Caso do Frei Manuel da Madre de Deus Notas Sobre um Processo Eclesiástico na Bahia do Século XVIII". *Varia Hist* 2010. Vol. 26. N.º 43 (301–312).

RIJO, Delminda Miguéns. „Memórias da Casa Pia das Convertidas: Instituição, Espaços e Agentes Face ao Problema da Prostituição em Lisboa (Séculos XVI–XX)". *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 2017. No. 17 (129–153).

RISÉRIO, Antonio. *Uma História da Cidade da Bahia*. Rio de Janeiro 2004: Versal Editores. Capítulos. Estaleiros Porto e Mares.

ROBINS, Garry. *Doing Social Network Research. Network-Based Research Design For Social Scientists*. Los Angeles 2015: Sage.

RODRÍGUEZ, Ileana. „Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition". *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.

ROSS, Eleanor. „In 'Can the Subaltern Speak' Spivak Offers the Sentence 'White men are saving the brown woman, from brown men' as One Interpretation of the Relationship Between Colonizer and Colonized. How Far does the Sentence Reflect the Representations of British Dealing with India in the Text you have Studied?". *Leading Undergraduate Work in English Studies* 2009–2010. Vol. 2 (385–391).

ROWLAND, Robert. „Antropologia e História: A Propósito da Primeira Pessoa do Plural". *Historiografia e Memórias (Séculos XIX–XXI)*. Sérgio Campos Matos, Maria Isabel João (eds.). Lisboa 2012: CEMBRI & UAB.

RUSSELL-WOOD, Anthony John R. „Centros e Periferias no Mundo Luso-Brasileiro, 1500–1808". *Revista Brasileira de História* 1998. Vol. 18. No. 36 (187–250).

RUSSELL-WOOD, Anthony John R. *O Império Português 1415–1808. O Mundo em Movimento*. Lisboa 2016: Clube do Autor Portugal.

RUSSELL-WOOD, Anthony John R. Vassalo e Soberano. Apelos Extrajudiciais de Africanos e de Indivíduos de Origem Africana na América Portuguesa. *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.). Lisboa 1995: Editorial Estampa.

SALDAÑA-PORTILLO, Josefina. „Who's the Indian in Aztlán? Re-Writing Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacandón". *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.

SANDOVAL, Pablo. *Repensando la Subalternidad: Miradas Críticas Desde/Sobre América Latina*. Miejsce wydania 2010: Instituto de Estudios Peruanos.

SANTOS, Corcino Medeiros (ed.). *História Digital*. Brasília 2007: UnB.

SANTOS, Fabricio Lyrio. „Entre a Catequese e o Cativeiro: Notas Sobre a Administração das Aldeias Pelos Jesuítas no Século XVIII". *Salvador da Bahia. Interações entre América e África (séculos XVI–XIX).* Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego, Roberta Stumpf (eds.). Salvador 2017: EDUFBA, CHAM.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista. Guerras e Rebeliões Indígenas na Amazônia Pombalina*. Manaus 2002: Editora da Universidade do Amazonas.

SANTOS, Maria Emília Madeira & TORRÃO, Maria Manuel Ferraz & SOARES, Maria João. *História Concisa de Cabo Verde*. Lisboa–Praia 2007: Instituto de Investigação Científica Tropical. Instituto de Investigação e do Património Culturais.

SARMENTO, Clara & MANSO, Maria de Deus. „Mulheres na Expansão Colonial Portuguesa". *A Expansão: Quando o Mundo foi Português. Da Conquista de Ceuta (1415) à Atribuição da Soberania de Timor Leste (2002)*. Évora 2014: Repositório Universidade de Évora.

SCHAUB, Jean-Fréderic. „Reflexões para uma História Política das Categorias Raciais no Ocidente". *Governo dos Outros*. Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.). Lisboa 2016: Imprensa de Ciências Sociais.

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*. São Paulo 2011: Companhia das Letras.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial.* Sã o Paulo 1988: Companhia de Letras.

SCHWARTZ, Stuart B. *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society, Bahia, 1550–1835*. Cambridge 1985: Cambridge University Press.

SCISINIO, Alaôr Eduardo. *Dicionário da Escravidão*. Rio de Janeiro 1997: Léo Christiano Editorial.

SCOTT, James C. *Weapons of the Weak*. New Haven–London 1985: Yale University.

SEABRA, Leonor Diaz de & MANSO, Maria de Deus Beites. „Escravatura, Concubinagem e Casamento em Macau: Séculos XVI–XVIII". *Afro-Ásia* 2014. Vol. 49 (105–133).

SEED, Patricia. „No Perfect World: Aboriginal Communities' Contemporary Resource Rights". *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.

SERAFIM, Cristina Maria Seuanes. *As ilhas de São Tomé no século XVII*. Lisboa 2000: Centro de História de Além-Mar. Universidade Nova de Lisboa.

SIEWIERSKI, Tomasz. *Marian Małowist i krąg jego uczniów. Z dziejów historiografii gospodarczej w Polsce*. Warszawa 2016: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.

SILVA, Denise Ferreira da. „Bahia Pêlo Negro. Can the Subaltern (Subject of Raciality) Speak?". *Ethnicities* 2005. Vol. 5. N.º 3 (321–342).

SILVA, Fernanda Ribeiro da. „Trans-Imperial and Cross-Cultural Networks for the Slave Trade, 1580s–1800s". Cátia Antunes, Amélia Polónia (eds.). *Beyond Empires. Global Self-Organizing, Cross-Imperial Networks, 1500–1800*. Brill 2018.

SILVA, Filipa Ribeiro da. *Dutch and Portuguese in Western Africa Empires, Merchants and the Atlantic System 1580–1674*. Leiden 2011: Koninklijke Brill NV.

SILVA, Kalina Vanderlei. „A Plebe do Açúcar: a População Livre na Retomada da Jurisdição Portuguesa na Capitania de Pernambuco (Séc. XVII–XVIII)". *História* 2009. Vol. 28. N.º 1 (215–241).

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. „A Luta Pela Alforria". *Brasil – Colonização e Escravidão*. Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.). Rio de Janeiro 2000: Ed. Nova Fronteira.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V*. Lisboa 2009: Temas e Debates.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa, São Paulo 1994: VERBO.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Donas Mineiras: do Período Colonial*. São Paulo 2017: SciELO-Editora UNESP.

SMITH, Robert C. *Os Mausoléus de D. João nas Quatro Partes do Mundo*. Lisboa 1995: Universidade de Lisboa.

SOARES, Márcio de Sousa. „A Promessa da Alforria e os Alicerces da Escravidão na América Portuguesa". *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: Escravidão, Governos, Fronteiras, Poderes, Legados*. Roberto Guedes (ed.). Rio de Janeiro 2011: Mauad Editora.

SOIHET, Rachel & BICALHO, Maria Fernanda Baptista & GOUVÊA, Maria de Fátima Silva . „Apresentação". *Culturas Políticas. Ensaios de História Cultural, História Política e Ensino de História*. Rachel Soite, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa (eds.). Rio de Janeiro 2005: Mauad Editora.

SOUSA, Laura de Mello e. „Aspectos da Historiografia da Cultura Sobre o Brasil Bolonial". *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. Marcos Cezar de Freitas, Laura de Mello e Souza (eds.). São Paulo 1998: Contexto.

SOUZA, Daniele Santos de. „Preto Cativo Nada é Seu? Escravos Senhores de Escravos na Cidade da Bahia no Século XVIII". *Salvador da Bahia. Interações Entre América e África (séculos XVI–XIX)*. Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego, Roberta Stumpf (eds.). Salvador da Bahia 2017: EDUFBA, CHAM.

SOUZA, Evergton Sales & MARQUES, Guida & SILVA, Hugo R. (eds.). *Salvador da Bahia: Retratos de Uma Cidade Atlântica*. Salvador–Lisboa 2016: EDUFBA, CHAM.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. „Can the Subaltern Speak?". *Reflections on the History of an Idea. Can the Subaltern Speak?*. Rosalind C. Morris (ed.). New York 2010: Columbia University Press (237–291).

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno falar?*. Belo Horizonte 2010: UFMG.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. „Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value". *Literary Theory Today*. Peter Collier, Helga Geyer-Ryan (eds.). Ithaca 1990: Cornell University Press.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. „The New Subaltern. A Silent Interview". *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. Vinayak Chaturvedi (ed.). London–New York 2000: Verso.

STADLER, Felix. *Manuel Castells. Teoria społeczeństwa sieci.* Kraków 2012: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Empires Between Islam and Christianity, 1500–1800.* Albany 2018: Suny Press.

SWEET, David G. „Francisca: Indian Slave". *Struggle and Survival in Colonial America*. David G. Sweet, Gary B. Nash (eds.). Berkeley 1981: University of California Press.

SWEET, James H. *Domingos Álvares – African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill 2011: The University of North Carolina Press.

SWEET, James H. *Recreating Africa. Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World, 1441–1770*. Chapel Hill–London 2003: The University of North Carolina Press.

SZLAJFER, Henryk. *Współtwórcy atlantyckiego świata. Nowi chrześcijanie i Żydzi w gospodarce kolonialnej Ameryki Łacińskiej XVI–XVII wieku. Zarys problematyki*. Warszawa 2018: Wydawnictwo Scholar.

TEIXEIRA, Marli Geralda. „Notas Sobre o Reino do Congo no Século XVI". *Afro-Ásia* 1967. N.º 4–5 (77–87).

THOMAZ, Luíz Filipe. *De Ceuta a Timor*. Ed. 2ª. Lisboa 1994: Difel.

TYMOWSKI, Michał. „Czy w historiografii polskiej istnieje Szkoła Małowista?". *Kwartalnik Historyczny* 2017. T. 124. Nr 1 (86–88).

TYMOWSKI, Michał. *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*. Toruń 2017: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

TYMOWSKI, Michał. *Państwa Afryki przedkolonialnej*. Wrocław 1999: Wydawnictwo Leopoldinum.

TYMOWSKI, Michał. „State and Tribe in the History of Medieval Europe and Black Africa-a Comparative Approach". *Social Evolution & History* 2008. Vol. 7. No. 1 (171–196).

VELLINHO, Moysés. „Brigadeiro José da Silva Pais – Fundador do Rio Grande do Sul". *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros* 1969. N.º 7. (3–29).

VIEIRA, Else Ribeiro Pires. „Can Another Subaltern Speak/Write?". *Renaissance and Modern Studies. Minority and Minority Discourse* 1995. Vol. 38 (96–125).

WADE, Peter. „Interações, Relações e Comparações Afro-Indígenas". *Estudos Afro-Latino-Americanos: Uma Introdução*. Buenos Aires 2018: CLASCO.

WECKMANN, Luís. *La Herencia Medieval del Brasil*. Mexico City 1993: Fondo de Cultura Economica.

WHEELER, Douglas & PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Lisboa 2009: Tinta da China.

WILLIAMS, Gareth. „Death in the Andes: Ungovernability and the Birth of Tragedy in Peru". *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.

WITTE, Peter Wittek; RAVENEK, Walter. "Supporting the Exploration of a Corpus of 17th-Century Scholarly Correspondences by Topic Modeling". University of Copenhagen 2011.

WŁODARCZYK, Matylda. *Genre and Literacies: Historical (Socio)pragmatics of the 1820 Settler Petition*. Poznań 2016: Wydawnictwo Naukowe UAM.

XAVIER, Ângela Barreto & HESPANHA, António Manuel. „As Redes Clientelares". *História de Portugal. O Antigo Regime*. José Mattoso (ed.). Vol. 8. Rio de Mouro 2002: LexiCultur.

LISTAS

LISTAS DE TABELAS

Tab. 1. Termos relativos à população negra no Brasil colonial
Tab. 2. Registro original e sua aparência inicial na base de dados após ser concluída a primeira etapa
Tab. 3. Entrada original e sua aparição na base de dados após a segunda etapa
Tab. 4. A circulação de correspondência no espaço atlântico do Império Português entre 1642–1822
Tab. 5. Categorias de correspondências mais frequentes na circulação administrativa entre 1642–1822 do Império Colonial Português
Tab. 6. Correspondência que dizia respeito aos subalternos no período 1642–1833
Tab. 7. Correspondência que dizia respeito aos subalternos no período 1642–1833 com os atores sociais
Tab. 8. As medidas básicas da rede de correspondência sob o reinado de D. Pedro II, D. João V e D. José I
Tab.9. Número de correspondência enviada (out-degree) e recebida (in-degree) sob o reinado de D. Pedro II (1698–1706) e D. João V (1706–1750)
Tab. 10. Os atores sociais com mais correspondência enviada
Tab. 11. Número de documentos (em milhares) por cada colônia entre 1642–1818

LISTA DE FIGURAS

Fig. 1. Preparação da base de dados
Fig. 2. Codificação manual no programa MaxQDA 2018
Fig. 3. Codificação manual no programa Prodigy

Fig. 4. A assinatura de um homem negro escravizado
Fig. 5. Lista de assuntos debatidos pelo Conselho Ultramarino
Fig. 6. As assinaturas dos índios de nação sacaca, abaitezes moacaras da aldeia de Joanes

LISTA DE GRÁFICOS

Graf. 1. As redes de co-ocorrência relativas às comunidades africanas e indígenas entre 1642–1833
Graf. 2. As redes de co-ocorrência relativas aos escravizados e forros entre 1642–1833
Graf. 3. Divisão por etnia/"raça" nas redes sociais de subalternos no período 1706–1755
Graf. 4. Rede de correspondência sob reinado de D. João V e os primeiros anos do reinado de D. José I (1706–1755)
Graf. 5. Rede de Correspondência sob reinado de D. Pedro II (a) e D. José I (b)
Graf. 6. Correspondência entre as Colônias Atlânticas e o Rei João V numa escala de 25 graus
Graf. 7. Classificação por gênero dos grupos subordinados no período 1706–1755

Agata Błoch – Doutora em História pelo Instituto de História de Tadeusz Manteuffel da Academia Polonesa de Ciências (2021). Mestre em História do Império Português pela Universidade Nova de Lisboa (2018). Mestre em Estudos Latino-americanos pela Universidade de Varsóvia (2014). Licenciada em Estudos Europeus pela Universidade de Varsóvia (2011). Dedica-se à história social, subalternos, teorias coloniais e decoloniais e análise de redes sociais. Leciona no Departamento de Estudos Brasileiros do Instituto de Estudos Ibero e Ibero-Americanos da Universidade de Varsóvia. Co-fundadora da Fundação da Cultura Brasileira Terra Brasilis na Polônia. Co-autora de várias reportagens para a televisão polonesa sobre o Brasil durante os Jogos Olímpicos no Rio de Janeiro (2016). Realizou um projeto de investigação "Identidade portuguesa ultramarina na perspectiva de redes" no âmbito do concurso "Preludium" do Centro Nacional de Ciências da Polônia (2018-2021). Bolsista pela Fundação Calouste Gulbenkian (2016-2017). Co-autora do artigo "Networks from archives: Reconstructing networks of official correspondence in the early modern Portuguese empire" (Błoch, Vasques, Bojanowski 2020) publicado na revista americana Social Networks.

Mais informações: www.agatabloch.com

BIBLIOTEKA IBERYJSKA

Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego · WARSZAWA ·

ISIiI Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego